

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

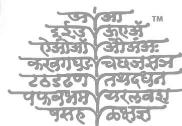
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३२

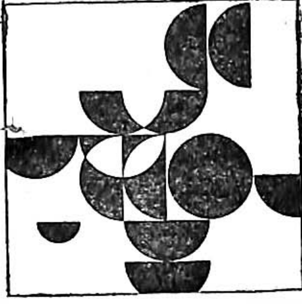
डिसेंबर १९७९

अंक ३

नवभारत







महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३३ । अंक ३ । डिसेंबर १९७९
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)





नवभारत

डिसेंबर १९७९

अ नु क्र म

संपादकीय :

कल्पनावादाचे खंडन १
–जी. ई. मूर। अनु. दि. य. देशपांडे

अल्पसंख्याकांची समस्या २१
–व. भ. कर्णिक

मार्क्स आणि कला २५
–प्रभाकर पाध्ये

राम–सीता पुनर्भेट : एक अन्वय ३४
–आ. ह. साळुंखे

ग्रंथ–परीक्षण ४२
–गं. ब. ग्रामोपाध्ये, रा. ग. जाधव

पत्रव्यवहार : ४५

सार–संकलन ५७

लेखक–परिचय

☐ **दि. य. देशपांडे :** तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, १४ अंबाझरी ले आऊट, नागपूर ४४००१० ☐ **व. भ. कर्णिक :** प्रसिद्ध कामगार नेते आणि विचारवंत, 'अभंग', साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व) मुंबई ५१ ☐ **प्रभाकर पाध्ये :** मराठी साहित्यिक, सौंदर्यमीमांसक, पत्रकार व विचारवंत; ३ कमलबाग चतुश्रृंगी, गोखले रोड, पुणे १६. ☐ **आ. ह. साळुंखे :** लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज सातारा, येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२, गुरुवार पेठ, सातारा. ☐ **गं. ब. ग्रामोपाध्ये :** मराठीचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक व समीक्षक, १ भारद्वाज, डॉ. पिसुर्लेकर मार्ग, पणजी (गोवा). ☐ **रा. ग. जाधव :** मराठीचे भूतपूर्व प्राध्यापक, साक्षेपी समीक्षक व ग्रंथलेखक, विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी संपादक, विश्वकोश कार्यालय, वाई ४१२ ८०३.



संपादकीय—

धार्मिक अस्मिता आणि भारतीय संस्कृती

भारतीय मुसलमानांनी राष्ट्रीय जीवनाच्या प्रवाहाशी एकरूप व्हावे असे आवाहन करण्यात येते तेव्हा मुसलमानांविषयी नेमक्या कोणत्या अपेक्षा असतात? एक धर्म म्हणून इस्लामशी पूर्ण निष्ठा राखणे आणि मनाने, वृत्तीने आणि आचरणाने भारतीय असणे ह्या दोहोंमध्ये कोणताही विसंवाद असत नाही असे जेव्हा ठामपणे म्हणण्यात येते तेव्हा मुस्लिम असणे आणि भारतीय असणे ह्यांचे कोणते अर्थ अभिप्रेत असतात? राज्यघटनेने आणि कायद्याने 'भारतीय नागरिक' ह्याचा संपूर्ण अर्थ सिद्ध होतो आणि ह्या अर्थाने भारतीय मुसलमान हे पूर्णपणे भारतीय आहेत ह्यात तिळमात्र शंका नाही. पण समाज म्हणजे नागरिकांचा समुदाय नव्हे. राज्यसंस्थेच्या संदर्भात व्यक्ती नागरिक असतात आणि एकमेकीशी कायदेशीर संबंधांनी जोडल्या जातात. राज्यसंस्थेची, 'नागरी समाजा'ची रचना तत्पूर्वीच्या एकात्म समाजावर, एक असणाऱ्या आणि स्वत:ला एक मानणाऱ्या समाजावर आधारलेली असते. अगोदर समाज, जनता असते आणि नागरिकांचा समुदाय हे जनतेने स्वत:साठी धारण केलेले एक रूप असते. ज्या भारतीय जनतेने स्वतःसाठी राज्यघटना रचली, अधिकृत केली आणि स्वीकारली, त्या जनतेच्या संदर्भात भारतीय मुसलमानांचे, स्वतःच्या दृष्टीने, वास्तव आणि भावनिक स्थान काय आहे?

उदा. भारतातील सर्वच विद्यार्थ्यांना आणि म्हणून मुसलमान विद्यार्थ्यांनाही भारताचा प्राचीन इतिहास शिकविला जातो. आपल्या देशाचा इतिहास म्हणून तो ते शिकत असणार. पण 'आपल्या देशाचा इतिहास' म्हणजे 'ज्या देशात आपण वसती करून आहोत त्याचा इतिहास' एवढाच होऊ शकेल. मुसलमान विद्यार्थ्यांच्या दृष्टीने तो त्यांच्या समाजाचाही इतिहास असतो का? की त्यांच्या दृष्टीने मुसलमानांची आक्रमणे होण्यापूर्वीचा भारताचा इतिहास हा केवळ 'कृष्णयुगा'चा, 'अज्ञान-युगा'चा इतिहास असतो, भारतातील हिंदू समाजाचा तो इतिहास असतो आणि त्यांचा स्वतःचा इतिहास, त्यांच्या समाजाचा इतिहास इस्लामच्या उदयापासून सुरू होतो? तो जर इस्लामच्या उदयापासून सुरू होत असेल तर त्याचा अर्थ असा होतो की भारतीय मुसलमानांचा इतिहास अरबस्तानात सुरू झाला; आणि जेव्हा ह्या इतिहासाचा ओघ हिंदुस्तानाच्या दाराशी आला आणि हिंदुस्तानात शिरला तेव्हा भारतीय मुसलमानांच्या भारतात घडलेल्या इतिहासाला प्रारंभ झाला. तोपर्यंतचा भारतीय इतिहास ही भारतीय मुसलमान समाजाच्या इतिहासाची केवळ पार्श्वभूमी आहे. ह्या दृष्टीने मुसलमानांचे हिंदुस्तानावरील आक्रमण हे केवळ त्यांचे हिंदुस्तानातील आगमन होते. ह्यानंतरचा भारताचा इतिहास हा ज्या देशात ते राहतात त्या देशाचा इतिहास असा केवळ रहाणार नाही. तो त्यांच्या समाजाचाही इतिहास असेल. पण ह्या इतिहासात भारतातील सर्व घडामोडींचा अर्थ एका विशिष्ट दृष्टिकोनातून लावला जाईल. आपल्या समाजाला—मुसलमान समाजाला—केंद्र मानून त्याच्यावर ह्या घडामोडींचे काय काय परिणाम झाले ह्याचा तो इतिहास असेल.

स्वतःच्या इतिहासाचे काही प्रमाणात ह्या स्वरूपाचे चित्र काही हिंदूंच्या मनातही असू शकेल. जे हिंदू स्वतःची संस्कृती 'आर्य' आहे असे मानतात त्यांनाही आपला इतिहास, आर्य टोळ्या ज्या प्रदेशातून निघून भारतात आल्या त्या प्रदेशापासून आणि त्या ज्या वेळी भारतात यायल्या निघाल्या त्या वेळेपासून, सुरू झाला असेच वाटते. ह्या देशातील मूळ संस्कृतीला ह्या इतिहासाची पार्श्वभूमी

आणि सांस्कृतिक परिसर, एवढेच महत्त्व ते देतात. आर्यांच्या आगमनानंतर जी संस्कृती भारतात विकसित झाली ती आर्यांची संस्कृती आणि येथील मूळची संस्कृती यांच्यामधील देवाणघेवाणीच्या प्रक्रियेतून सिद्ध झाली, ह्या दोन संस्कृतींचा बेमालूम मिलाफ 'भारतीय' किंवा 'हिंदू' म्हणून ओळखण्यात येणाऱ्या संस्कृतीमध्ये झाला आहे मान्य करून सुद्धा जेव्हा तिचा 'आर्य संस्कृती' म्हणून ते निर्देश करतात तेव्हा त्याच्यामागे स्वतःच्या 'अस्मिते' विषयी (identity) एक कल्पना आणि तिच्यावर आधारलेला एक इतिहासाविषयीचा दृष्टिकोन आहे. आम्ही आर्य आहोत, आर्यांचे वंशज आणि वारसदार आहोत, आर्यांनी, म्हणजे आमच्या पूर्वजांनी स्वतःची संस्कृती ह्या देशात आणली, ह्या देशात अगोदर जी संस्कृती होती तिच्यातील उत्कृष्ट घटक आपल्या संस्कृतीमध्ये त्यांनी सामावून घेतले आणि अधिक उन्नत आणि उदार अशी संस्कृती घडविली, ह्या देशातील जनसमूहांना स्वतःच्या समाजात सामावून घेतले आणि भारतीय (हिंदू) समाज घडवला. हा सर्व आर्यांचा, आमच्या पूर्वजांचा, इतिहास आहे कारण तो त्यांनी घडविलेला इतिहास आहे, त्यातील उपक्रमशीलता आर्यांची आहे. ह्या इतिहासाशी संबंधित असलेले जे इतर जनसमूह आहेत त्यांची भूमिका ऐतिहासिक प्रक्रियेची कच्ची सामग्री एवढीच होती. आपली अस्मिता आर्य आहे असे जेव्हा काही व्यक्ती मानतात तेव्हा हा इतिहास अभिमानास्पद आहे अशी त्यांची धारणा असते आणि त्याच्यात क्रियाशील असलेल्या (किंवा क्रियाशील होता असे मानलेल्या) जनसमूहाशी संबंध जोडून हा इतिहास ते स्वतःचा म्हणून स्वीकारतात.

ह्याच प्रवृत्तीची दुसरी बाजू म्हणून, वर्णजातीच्या चौकटीत सिद्ध झालेल्या हिंदूसमाजातील खालच्या जातींनी जेव्हा ह्या चौकटीविरुद्ध बंड पुकारले तेव्हा त्यांनी आर्य ही आपली अस्मिता नाकारली आणि 'अनार्य', 'दास' (पण ह्या देशाचे मूळचे रहिवासी, ह्या देशातील आद्य समाज ह्या अर्थाने, 'गुलाम', 'सेवक', 'असंस्कृत' ह्या अर्थाने नव्हे), 'शूद्र' (चातुर्वर्ण्याच्या चौकटीतील शूद्र नव्हेत, तर शेतकरी आणि लढवय्ये ह्या अर्थाने शूद्र) ही अस्मिता धारण केली, 'आर्यां'चा परके, उपरे, बाहेरून आलेले आक्रमक म्हणून धिक्कार केला आणि भारतीय संस्कृतीतील 'आर्य' घटकांचा अव्हेर केला. तेव्हा आज केवळ मुसलमानच स्वतःच्या अस्मितेविषयी भ्रांत आहेत असे नाही, हिंदू समाजाचा एक मोठा घटकही असाच भ्रांत आहे.

पण 'आर्य' ही अस्मिता धूसर प्रागितिहासातील अंधुक अशी अस्मिता आहे. तिच्या आधारावर फारसे काही उभारता येणार नाही. (आणि तरीही एकोणिसाव्या शतकातील समाजसुधारणेच्या सुरवातीच्या काळात हिंदू स्त्रिया (म्हणजे ब्राह्मण आणि तत्सम जातीतील स्त्रिया) शिकल्या तरी त्या 'आर्य' स्त्रियाच रहातील असे आश्वासन देण्यात येत असे ही लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट आहे.) 'हिंदू अस्मिता' हीच खरी दृढ अस्मिता आहे. आणि म्हणून ज्या पक्क्या हिंदूंना– ह्या भूभागाला हिंदू संस्कृतीची भूमि म्हणून जे ओळखतात, हा भूभाग ज्यांच्या दृष्टीने हिंदू संस्कृतीशी एकजीव झाला आहे त्या हिंदूना – जेव्हा 'आर्य' अस्मितेचा लोभ असतो तेव्हा आर्य परदेशातून ह्या देशात आले आहेत ही गोष्टच ते अमान्य करतात. आणि जरी हिंदू समाजाचा एक मोठा भाग विद्रोहाच्या पवित्र्यात उभा असला तरी त्यामुळे त्याचे ह्या भूमीशी आणि तिच्यात विकसित झालेल्या संस्कृतीशी असलेले नाते तुटलेले नाही. आपणच ह्या भूमीचे मूळ रहिवासी, 'भूमिपुत्र' आहोत हा ते आपल्या नव्याने प्रस्थापित करू पहाणाऱ्या अस्मितेचा अनिवार्य भाग आहे. जोतिबा फुले आणि आंबेडकर यांच्या प्रेरणेमुळे भारतीय संस्कृतीशी असलेला पारंपरिक धागाही त्यांनी तोडलेला नाही. ह्या संस्कृतीच्या विकासात खरोखर काय घडले ह्याचे एक चित्र त्यांच्या मनात आहे आणि त्याचे वेगळे मूल्यमापन ते करतात.

हे चित्रण असे की भारतीय संस्कृतीच्या गाभ्याशी एक द्वंद्व होते. वैदिक वर्णश्रेष्ठत्वाचे तत्त्व आणि विशेषतः बुद्धाने प्रतिपादन केलेले, मानवी समता आणि प्रज्ञा, करुणा, मैत्री इ. मानवी

मूल्ये ह्यांचा पुरस्कार करणारे तत्त्व ह्यांच्यामधील हे द्वंद्व आहे. भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासात ह्या द्वंद्वावर आधारलेला कलह सतत चालत आलेला आहे. अनेकदा हे दोन पक्ष निखळ विरोधाच्या पवित्र्यात समोरासमोर ठाकलेले आहेत; अनेकदा त्यांच्यामध्ये तडजोडी झालेल्या आहेत. आज, विशेषत: आधुनिक युरोपिअन संस्कृतीमध्ये स्थिर झालेल्या आणि तिच्याकडून भारतीय संस्कृतीत संक्रांत झालेल्या विवेकवाद, इहवाद आणि समता ह्या मूल्यांच्या पार्श्वभूमीवर ह्या कलहाचा अंतिम, निर्णायक क्षण प्राप्त झाला आहे. विवेकवादाच्या आणि समतेच्या पक्षाचा विजय अटळ आहे.

हिंदू समाजाच्या, अधिकृत भारतीय संस्कृतीने स्वत:पासून बहिष्कृत केलेल्या, घटकांनी धारण केलेल्या ह्या कृतिशील विरोधाच्या पवित्र्यामुळे हे घटक ह्या संस्कृतीत अधिक गुंतून पडले आहेत हे म्हणणे विरोधाभासात्मक भासले तरी सत्य आहे. कारण स्वत:ची अस्मिता, ह्या संस्कृतीत अंतर्भूत असलेल्या एका परंपरेच्या आधारावर ते उभारतात. ह्या परंपरेचा इतिहास हा ते स्वत:चा, आपल्या समाजाचा इतिहास मानतात. अनार्य, नाग, बौद्ध इ. भारतीय इतिहासाला व्यापणाऱ्या समाजांशी स्वत:चे सामाजिक सातत्य शोधतात, शंबूक आणि एकलव्य ही स्वत:च्या हौतात्म्याची प्रतीके म्हणून स्वीकारतात. म्हणजे ते भारतीय संस्कृतीकडे पाठ फिरवीत नाहीत. ह्या सांस्कृतिक परंपरेच्या इतिहासात ठाण मांडून, तिच्यात समाविष्ट असलेल्या एका प्रवाहाशी सायुज्यभाव धारण करून, ह्या प्रवाहात प्रकट झालेल्या वैश्विक नैतिक तत्त्वांच्या आधारे ह्या संस्कृतीची परिशुद्धी ते करू पहात आहेत. ते जर वैतागाने मुसलमान किंवा ख्रिश्चन झाले असते तर हिंदू समाजाचे दलित घटक म्हणून त्यांचा जो सामाजिक इतिहास होता तो एखाद्या दुःस्वप्नासारखा त्यांच्यापासून अलग झाला असता आणि भूतकालात विरून गेला असता. एका वेगळ्याच सामाजिक अस्मितेला त्यांनी नव्याने प्रारंभ केला असता. आंबेडकरांनी हिंदू समाजावर आणि भारतावर केलेली ही मोठी कृपा आहे की त्यांनी हे घडू दिले नाही. दलितांच्या समतेच्या लढ्याला त्यांनी सबंध हिंदू समाजाच्या परिशुद्धीचे साधन बनविले. ह्या लढ्यातून हिंदू समाज एकात्म आणि संघटित बनेल आणि हिंदू धार्मिक तत्त्वज्ञानात बौद्ध तत्त्वांचा केवढा मोठा आशय सामावलेला आहे हे ध्यानात घेतले तर हा बदल म्हणजे हिंदू तत्त्वज्ञानात अंतर्भूत असलेल्या पण दडपून ठेवण्यात आलेल्या तत्त्वाला आणि प्रेरणेला अनुसरून झालेले हिंदू समाजाचे आंतरिक परिवर्तन आहे असेच मानावे लागेल.

भारतीय मुसलमानांची स्थिती वेगळी आहे. मुसलमानी अस्मिता हिंदू अस्मितेसारखीच दृढ आहे आणि तिचा एक समृद्ध असा सांस्कृतिक आणि ऐतिहासिक आशय आहे. इस्लामी धार्मिक परंपरेच्या कोशात एक प्रगल्भ बौद्धिक संस्कृती विकसित झाली. तत्त्वज्ञान आणि धर्मशास्त्र, महाकाव्ये, इतिहास, कायदेशास्त्र, गणित, खगोल आणि वैद्यक, स्थापत्यशास्त्र, इ. विद्या आणि कला यांच्या विकासाने बहरलेली अशी ही संस्कृती आहे. स्वत:ला मुसलमान म्हणून ओळखणाऱ्या आणि मुसलमान म्हणून स्वत:ची ओळख करून देणाऱ्या व्यक्तीला हा स्वत:चा सांस्कृतिक वारसा आहे असे स्वाभाविकपणे वाटणार. ह्या भारतीय मुसलमानांच्या सांस्कृतिक वारशाचा आणि ह्या देशाच्या प्राचीन वारशाचा मेळ कसा घालता येईल ?

भारताचा जो प्राचीन सांस्कृतिक वारसा आहे तो सर्व भारतीयांचा, कोणत्याही धर्माचे आणि पंथाचे भारतीय असोत त्या सर्वांचा, सामाइक वारसा आहे का ? वेद आणि धर्मशास्त्रे सोडून द्या, पण रामायण आणि महाभारत, महाकाव्ये आणि नाटके, साहित्यशास्त्र, तात्त्विक दर्शने, स्थापत्यकला आणि मूर्तिकला, नृत्य आणि चित्रकला, व्याकरण आणि वैद्यक, ह्या ' ऐहिक ' विद्याकलांचा वारसा हा सर्व भारतीयांचा सामाइक वारसा आहे का ? आजच्या हिंदूसमाजाचा; ह्या समाजाच्या विद्रोही घटकांसहित ह्या सबंध समाजाचा हा वारसा आहे यात शंका नाही. कारण ज्या प्राचीन समाजाने ही संस्कृती निर्माण केली त्या प्राचीन समाजाशी ह्या समाजाचे सातत्य आहे आणि ह्या सातत्याची

त्याला जाणीव आहे. पण भारतीय मुसलमान आणि भारतीय ख्रिश्चन यांचाही हा कसा वारसा ठरतो ? ज्या प्रदेशातील प्राचीन समाजाने ही संस्कृती निर्माण केली त्याच प्रदेशात हे समाजही वसती करून आहेत, अनेक शतके रहात आहेत एवढेच, केवळ भौगोलिक नाते, हे समाज आणि ही संस्कृती यांच्यामध्ये आहे का ? की अधिक जवळचे, आत्मीयतेचे हे नाते आहे ? कोणत्यातरी अर्थाने ही त्यांचीही संस्कृती आहे का ?

भारतीय संस्कृतीचा ऐहिक आशय म्हणून ज्याचा वर निर्देश करण्यात आला आहे तो आशयही धार्मिक संकल्पनांनी आकार दिलेला आशय आहे. वर्णाश्रमधर्म, पुरुषार्थ, संस्कार आणि मोक्ष, कर्म-सिद्धांत, पुनर्जन्म, अवतार, त्रिगुणात्मक प्रकृती, इ. संकल्पनांचे आकलन असल्याशिवाय ह्या आशयाचे रसग्रहण करता येणार नाही. आणि ह्या संकल्पना धार्मिक–तत्त्वज्ञानात्मक आहेत. इस्लाम व ख्रिस्ती धर्मांच्या सिध्दांतांप्रमाणे त्यांतील बऱ्याचशा पाखंडी आणि म्हणून त्याज्य आहेत.

पण ही अडचण भारतीय ख्रिश्चनांना इतकी जाचक ठरणार नाही. एकतर, ऐहिक राजकारण आणि पारमार्थिक धर्मकारण यांची क्षेत्रे भिन्न आहेत हे ख्रिस्ती धार्मिक परंपरेने मान्य केले आहे. राष्ट्रवाद, राष्ट्रीय संस्कृतीविषयीची अस्मिता ह्यांचा उदय ख्रिश्चन समाजातच झाला आहे आणि म्हणून ख्रिश्चन धर्माच्या छत्राखाली आपापल्या राष्ट्रीय संस्कृतीचा अभिमान बाळगणारी भिन्न राष्ट्रे नांदतात असा ख्रिश्चन अनुभव आहे. युरोपियन ख्रिश्चन राष्ट्रांनी ग्रीक आणि रोमन ह्या 'पेगन' सांस्कृतिक परंपरा ह्या स्वतःच्या सांस्कृतिक परंपरा म्हणून स्वीकारल्या आहेत आणि भारतीय ख्रिश्चनांना हिंदू संस्कृतीविषयी हीच वृत्ती धारण करता येईल. ज्या प्रमाणात एक बलिष्ठ, जोमदार राष्ट्र म्हणून भारत जगात उभा राहील, त्या प्रमाणात भारतीय ख्रिश्चनांचे भारतीयत्व अधिक सतेज बनेल, प्राचीन भारतीय संस्कृतीतील प्रमाण, विधायक आणि चैतन्यशील घटकांवर भारतीय म्हणून त्यांचा हिंदूंइतकाच जो हक्क आहे तो ते अभिमानाने मिरवतील.

पण भारतीय मुसलमानांपुढे एक खरी अडचण आहे. कारण 'मुसलमान' ह्या अस्मितेचा (आयडेंटिटी) एकसंघ, देशनिरपेक्ष अशा मुसलमान जमातीचा आपण मूलतः घटक आहोत ही संकल्पना एक अनिवार्य घटक आहे. ही जमात जशी धार्मिक श्रद्धेने एकात्म आहे त्याप्रमाणे राजकीय दृष्टयासुद्धा एकात्म असली पाहिजे आणि तिला राजकीय एकात्मता प्राप्त होणे हे तिचे भवितव्य आहे असा इस्लामचा पारंपरिक सिद्धांत आहे. म्हणून आजचे राष्ट्रीय व राजकीय भेद आगन्तुक व तात्पुरते आहेत. शिवाय इस्लामी श्रद्धा ही जीवनव्यापी आहे, प्रमाण संस्कृती ही इस्लामी श्रद्धेवरच आधारता येईल आणि म्हणून इस्लामी संस्कृतीच्या उदयानंतर अन्य धार्मिक श्रद्धांवर आधारलेल्या संस्कृती गतार्थ ठरतात, इस्लामी संस्कृतीने त्यांची जागा घेतली पाहिजे असाही इस्लामचा दृष्टिकोन आहे. स्वतःच्या धार्मिक परंपरेबाहेर उभे राहून, मानवी संस्कृतीच्या इतिहासातील एक परंपरा म्हणून तिचे मूल्यमापन जेव्हा भारतीय मुसलमान करू लागतील तेव्हा ते भारतीय परंपरेलाही सामोरे जाऊ शकतील; तिचेही मूल्यमापन करून तिच्यातील विधायक घटकांवर भारतीय म्हणून स्वतःचा हक्क ते सांगतील. तोपर्यंत ते भारतीय 'नागरी समाजा'चे घटक निर्विवादपणे असतील; पण राष्ट्रीय एकात्मतेत सहभागी होऊ शकणार नाहीत.

अनुक्रमणिका

जी. ई. मूर अनु० दि० य० देशपांडे

कल्पनावादाचे खंडन*

लेखक परिचय–

विसाव्या शतकातील ब्रिटिश तत्त्वज्ञानाच्या प्रणेतृत्वाचा मान जॉर्ज एडवर्ड मूर (१८७३–१९५८) व बर्ट्रंड रसेल (१८७२–१९७१) या तत्त्वज्ञद्वयाकडे जातो. हे दोघेही जेव्हा १८९० च्या सुमारास केंब्रिज युनिव्हर्सिटीत शिकावयास गेले, तेव्हा तेथील तत्त्वज्ञानाचे वातावरण हेगेलीय कल्पनावादाने (Hegelian Idealism) पूर्ण भारलेले होते. संपूर्ण इंग्लंडमध्येच एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटच्या चरणात हेगेलचे तत्त्वज्ञान अप्रतिहत प्रभुत्व गाजवीत होते. एफ्. एच्. ब्रॅड्ली, बर्नार्ड बोसँकेट, आणि थोडचा लहान प्रमाणावर जे. एम्. ई. मॅक्टॅगर्ट ह्या हेगेलीय कल्पनावादाच्या पुरस्कर्त्यांची गणना तत्कालीन थोर तत्त्वज्ञांत होत असे. विशेषतः ब्रॅड्ली तर तत्त्वज्ञानाचा अनभिषिक्त सम्राट मानला जाई.

हेगेलच्या (१७७०-१८३१) तत्त्वज्ञानाची स्थूल कल्पना येथे देणे उपयुक्त होईल. हे तत्त्वज्ञान 'निरपेक्ष कल्पनावाद' (Absolute Idealism) या नावाने ओळखले जाते. त्याचे स्वरूप तत्पूर्वीच्या बहुतेक तत्त्वज्ञानांप्रमाणे अतिभौतिकीय (Metaphysical) आणि वितर्कवादी (speculative) होते. ते अतिभौतिकीय होते याचा अर्थ त्याचा दावा सबंध विश्वाविषयी (त्याच्या या किंवा त्या मर्यादित अंगाविषयी नव्हे), किंवा परम सताविषयी किंवा विश्वाच्या अंतिम गाभ्याविषयी, (दृश्य जगाविषयी नव्हे), महत्त्वाचे आणि चित्तवेधक निष्कर्ष प्राप्त करण्याचा होता. इतर ज्ञानशाखांची क्षेत्रे आंशिक किंवा एकदेशीय असतात, तर तत्त्वज्ञानाचे क्षेत्र सबंध विश्व किंवा 'सकल' (The whole) हेच असते; तसेच तत्त्वज्ञाचे ईप्सित अंतिम सत्याची प्राप्ती हे असते, तर इतर ज्ञानशाखांना (विज्ञाने धरून) उपलब्ध होणारी सत्ये एका अर्थी अनंतिम, कामचलाऊ आणि निम्न श्रेणीची असतात असे या तत्त्वज्ञानात मानले जाई. या उद्देशाला अनुसरून तत्त्वज्ञानाला गवसलेला एक प्रमुख सिद्धांत हेगेलच्या मते असा होता, की अंतिम सत् किंवा वास्तवता ही एक किंवा अद्वैतरूप असली पाहिजे. आपण सामान्य मानव धरून चालतो, की विश्वात अनेक, असंख्य वस्तू आहेत. परंतु हे मत हेगेलला आणि ब्रॅड्लीला मुळीच मान्य नव्हते. या मतातून असे निष्पन्न होते, की विश्व हा अनेक घटकांचा केवळ समुदाय आहे अशी त्यांची तक्रार होती. ही विश्वाची कल्पना त्यांच्या मते विश्वाचे रूप त्रुटित, खंडित, आणि अतार्किक असल्याचे प्रतिपादते. तिचा प्रमुख दोष म्हणजे ज्याला ब्रॅड्ली 'केवळ सहभाव' (bare conjunction) असे नाव देतो तो. मानवी प्रज्ञेला (reason) असे दर्शन मुळीच मानवण्यासारखे नाही. खरी सत्ता फक्त निरपेक्षच (absolute) असू शकते, आणि निरपेक्षात अनेकत्व असू शकत नाही. त्यात सर्व प्रकारचा पृथग्भाव ओलांडलेला असतो, सर्व प्रकारचा भेद नाहीसा झालेला असतो, व्यक्ती आणि त्यांचे दृश्य संबंध विलीन झालेले असतात. सारांश, त्यात 'केवळ सहभावा'चा मागमूसही नसतो.

हेगेलीय कल्पनावादी एकत्व हे सताचे स्वरूप मानतो, आणि अनेकत्व, भिन्नत्व भासरूप आहे असे त्याचे मत आहे असे वर म्हटले. या ठिकाणी एक गोष्ट लक्षात ठेवणे अवश्य आहे; ती ही, की हेगेलला

---

* 'Refutations of Idealism' (१९०३) या निबंधाचा अनुवाद.





अभिप्रेत एकत्व म्हणजे वेदांत्याचे शुद्धाद्वैत नव्हे. वेदांती शुद्धाद्वैतासारखे एकत्व ब्रॅड्लीला अभिप्रेत होते; परंतु खुद्द हेगेलला आणि इतर कल्पनावाद्यांना अभिप्रेत एकत्व हे अनेकांचे एकत्व किंवा अनेकांतील एकत्व (identity in differences). परंतु विश्व जरी या माताप्रमाणे अनेकत्वातील एकत्वाच्या स्वरूपाची समष्टि किंवा 'सकल' असले, तरी खरी सत्ता संपूर्ण सकलालाच आहे, त्याच्या घटकभूत विभागांना पूर्ण सत्ता नसते. ह्या प्रकारच्या एकत्वाला 'जैव एकत्व' (organic unity) असे नाव निरपेक्ष कल्पनावादी देतात. या मताप्रमाणे विश्वाचे स्वरूप जिवंत प्राणिशरीरासारखे आहे. प्राणिशरीर असंख्य पेशींचे आणि अनेक अवयवांचे बनलेले असते, परंतु तरीही सबंध शरीर एकच शरीर असते, आणि त्याचे घटक जर वेगळे काढले तर त्यांना जीवनरस न मिळाल्यामुळे ते नष्ट होतात. निरपेक्ष कल्पनावादी याच संदर्भात अवकर्षणाचा (abstraction) निषेध करतात. घटकाला सकलाबाहेर काढणे म्हणजे अवकर्षण, आणि अवकर्षणाने सकलाचा तर नाश होतोच पण अवकृष्ट घटकाचाही नाश होतो. म्हणून एखाद्या घटकाची सकलावाचून कल्पना करणे म्हणजे मिथ्याकरण होय. (To abstract is to falsify.) संबंधांचे आंतर आणि बाह्य असे जे दोन प्रकार निरपेक्षकल्पनावादी करतो, तेही याच मुद्याशी संबद्ध आहेत. दोन वस्तूंमधील संबंध जर असा असेल, की तो संबंध त्या वस्तूंमध्ये नसला तरी त्या वस्तू आहेत त्याच वस्तू राहिल्या असत्या, तर त्याला बाह्य संबंध म्हणतात; उलट जर तो संबंध असा असेल, की तो जर दोन वस्तूंमध्ये नसता तर त्या वस्तू, त्या वस्तू राहिल्या नसत्या, त्यांचे स्वरूप वेगळे झाले असते. उदा. २ + ३ = ५ या विधानात वर्णिलेला दोन संख्यांमधील संबंध असा आहे, की तो त्या संख्या त्याच आहेत तोपर्यंत नाहीसा होऊ शकत नाही. उलट आपण असे मानतो, की एखादे पुस्तक टेबलावर असले (म्हणजे **वर** ह्या संबंधाने पुस्तक आणि टेबल संबद्ध असली) तर ते टेबलावरून काढून घेतल्याने पुस्तक किंवा टेबल यांच्या स्वरूपात कोणताही फरक पडत नाही. पुस्तकाचे पुस्तकत्व आणि टेबलाचा टेबलपणा कायमच राहतो. म्हणजे टेबलाचा पुस्तकाशी असणारा संबंध बाह्य संबंध आहे. हेगेलच्या मते विश्वातील सर्व वस्तू परस्परांशी आंतर संबंधाने बद्ध आहेत, आणि अशा रीतीनें विश्वही जैव समष्टी किंवा जैव सकल आहे.

हे सर्व सिद्धांत हेगेलने आणि त्याच्या अनुयायांनी केवळ तर्काच्या साह्याने सिद्ध करण्याचा दावा केला आहे. हे युक्तिवाद अत्यल्प आशयाच्या विधानांपासून आरंभ करून अतिशय भव्य, उदात्त, व्यापक आणि महत्त्वाचे निष्कर्ष काढण्याचा प्रयत्न करतात. केवळ तर्काच्या साह्याने सबंध विश्वाविषयी अत्यंत व्यापक आणि महत्त्वाचे निष्कर्ष काढण्याला 'speculation' असे नाव असून त्याला आपण 'वितर्क' हा शब्द वापरू. यामुळे हे तत्त्वज्ञान प्रामुख्याने वितर्कशील किंवा वितर्कवादी होते असे वर म्हटले आहे. नंतरच्या तत्त्वज्ञांनी असे दाखवून दिले आहे, की हे सर्व युक्तिवाद सदोष असून त्यांचे निष्कर्ष साधकांपासून खरोखर निष्पन्न होत नाहीत. भरमसाठ निष्कर्ष काढण्याच्या सपाटयात हेगेलीय कल्पनावाद्यांचे आपले युक्तिवाद वैध आहेत की नाहीत इकडे दुर्लक्ष होई. आपण साधके म्हणून घेतलेल्या विधानांचा खरा अर्थ काय आहे, ती खरी आहेत की नाहीत, त्यांच्यापासून आपण जे निष्कर्ष काढतो आहोत त्यांचा पूर्ण अर्थ काय आहे, आणि ते त्या साधकांपासून खरोखर वैधपणे निष्पन्न होतात काय इकडे त्याचे दुर्लक्ष होई. तत्त्वज्ञानाचे कार्य मानवाला अंतिम सताचे दर्शन घडविणे हे तर आहेच, पण अंतिम सत् मानवाच्या आकांक्षांना अनुकूल आहे, त्यांत मानवी आकांक्षांची परिपूर्णता आहे हेही त्याने दाखविले पाहिजे असे हेगेलीय तत्त्वज्ञानी धरून चालत. या प्रकारच्या युक्तिवादाचे एक उदाहरण पुढीलप्रमाणे आहे. प्रसिद्ध हेगेलीय कल्पनावादी ए. ई. टेलर याच्या Elements of Metaphysics या त्याकाळी प्रमाणग्रंथ म्हणून मानल्या गेलेल्या ग्रंथात अगदी सुरवातीलाच पुढील युक्तिवाद आलेला आहे. विश्व ही एक सुसंगत व्यवस्था (coherent system) आहे हे व्याघातनियमावरून (Law of contradiction) निष्पन्न होते. कारण त्या नियमानुसार सत् हे आत्मविसंगत असू शकत नाही, त्यात कोठेही व्याघात असू शकत नाही.

अनुक्रमणिका

यावरून विश्व सुसंगत व्यवस्था आहे हे सिद्ध होते. आता या युक्तिवादात विश्वात काहीही आत्मविसंगत नसते यावरून एकदम विश्वात सर्व सुसंगत असते या निष्कर्षावर उडी मारली आहे. आणि सकृद्दर्शनी हा युक्तिवाद बरोबर वाटतो. परंतु बारकाईने पाहिल्यास तो अवैध आहे असे आपल्या लक्षात येईल. विश्वात कोठेही आत्मविसंगति नाही यावरून एवढेच निष्पन्न होते की, विश्वातील सर्व घटक परस्पर-अविरोधी आहेत. परंतु परस्पर-अविरोधी घटक सुसंगत किंवा सुसंबद्ध (coherent) असले पाहिजेत असे नाही. ते परस्पर-स्वतंत्र असू शकतील. उदा. सूर्य उष्ण आहे आणि दूध पांढरे आहे ही दोन विधाने परस्पर अविरोधी आहेत, परंतु ती स्वतंत्र आहेत, म्हणजे त्यांपैकी एकाच्या सत्यासत्यतेने दुसऱ्याचें सत्यासत्यत्व निश्चित होत नाही. म्हणजे अविरोधी विधाने सुसंबद्ध असतीलच असे नाही. अर्थात् व्याघातनियमावरून विश्व सुसंवद्ध व्यवस्था आहे हे सिद्ध होत नाही.

मूर आणि रसेल दोघेही आरंभीची काही वर्षे तत्कालीन सर्वच तरुण तत्त्वज्ञांप्रमाणे हेगेल आणि ब्रॅड्ली यांच्या प्रभावाखाली आले. परंतु त्यातून ते लवकरच बाहेर पडले. त्यात पुढाकार मूरने घेतला आणि रसेल त्याच्या मागोमाग गेला. त्यांनी स्वीकारलेल्या भूमिकेला स्थूलमानाने वास्तववादी (realist) म्हणता येईल. या नावाने ओळखले जाणारे तत्त्वज्ञान जडाचे मनोबाह्य, मनोनिरपेक्ष स्वतंत्र अस्तित्व मानते. तसेच हे तत्त्वज्ञान बहुतत्त्ववादीही (pluralist) होते; म्हणजे विश्व हेगेल म्हणतो त्याप्रमाणे आंतर संबंधांनी बांधलेल्या घटकांची एक सुसंवद्ध व्यवस्था नसून, त्यात बाह्य संबंधांनी संबद्ध असेही घटक आहेत असे त्याचे प्रतिपादन होते. मात्र आरंभी जरी मूर आणि रसेल यांची तत्त्वज्ञाने बहुतांश सारखीच होती, तरी पुढे मात्र त्यांचे वेगवेगळे विकास झाले. रसेलने 'तार्किकीय परमाणुवाद' या नावाने प्रसिद्ध पावलेली विचारसरणी विकसित केली. मूरने common sense चे (धादांतवादाचे) समर्थन केले. त्याचा भर तत्त्वज्ञानाची एखादी व्यवस्था रचण्यावर नव्हता, तर इतर तत्त्वज्ञ जे बोलत आणि लिहीत त्याची चिकित्सा आणि विश्लेषण यावर होता.

मूरचा पहिला महत्त्वाचा निबंध म्हणजे 'The Refutation of Idealism' (कल्पनावादाचे खंडन). हा निबंध अनेक दृष्टींनी अभ्यसनीय आहे. तो प्रस्थापित कल्पनावादाविरुद्धच्या बंडातील पहिला हल्ला तर होताच, पण मूरच्या वैशिष्ट्यपूर्ण तत्त्वज्ञानात्मक पद्धतीचे तो पहिले उदाहरणही आहे. या पद्धतीत विवेच्य विषयाचे बारीक विश्लेषण केले जाते. आपण कोणत्या प्रश्नाचे उत्तर शोधतो आहोत त्याचा नीट निश्चय केला जातो. हे करताना त्या प्रश्नाची गल्लत त्याच शब्दांत व्यक्त केले जाऊ शकणाऱ्या अन्य प्रश्नांशी होऊ नये याची काळजी घेतली जाते. आणि शेवटी आपण नेमके काय सिद्ध केले, किंवा आपल्याला नेमके काय गवसले याचे स्वरूप निश्चित केले जाते. ही सर्व वैशिष्ट्ये या निबंधात प्रकर्षाने आढळतात.

या निबंधात मूर सुरवातीलाच आपण काय करणार आहोत ते स्पष्ट करतो. वास्तवता विद्रूप आहे हे जे कल्पनावाद्याचे केंद्रीय मत त्याचे खंडन करता येण्याची आपली अपेक्षा नाही. आपले उद्दिष्ट मर्यादित आहे असे तो म्हणतो. तो म्हणतो, की कोणत्याही कल्पनावादी युक्तिवादात वापरले गेलेले आणि त्या निष्कर्षाकरिता अपरिहार्य असणारे असे एक साधक आहे. ते साधक म्हणजे 'असणे म्हणजे संविदित होणे,' 'To be is to be perceived' आणि याचे आपण खंडन करणार आहोत असे तो म्हणतो.

परंतु आणखी अनेक भेद करायचे शिल्लक आहेत. हे कल्पनावादी सूत्र अतिशय संदिग्ध, अनेकार्थी आहे. त्याचा तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा अर्थ म्हणजे 'अस्तित्वावरून संविदितत्व निष्पन्न होते' हा. कल्पनावादी सामान्यपणे हे सूत्र अस्तित्व आणि संविदितत्व यांचा अभेद प्रतिपादणारे आहे असे समजतात. परंतु तसे करणे म्हणजे पिवळे असणे आणि पिवळ्याचे संवेदन यांतील भेद नाकारणे होय.

या निबंधातील सर्वांत महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे वेदन किंवा कल्पना हे दोन्ही जाणिवेचे प्रकार (modes of awareness) आहेत. आणि जाणिवेचे वैशिष्ट्य हे आहे, की ती नेहमी **कशाची** तरी असते, म्हणजे तिला नेहमी कसला तरी विषय

असतो. पिवळ्याचे वेदन होणे म्हणजे **काही तरी पिवळे** अनुभवणे. पिवळेपणा हा ज्ञानविषयाचा गुण आहे, ते ज्ञानाचे विशेषण नव्हे. या भेदाकडे कल्पनावाद्याचे ज्ञान आणि ज्ञानाचा आशय ह्या विश्लेषणामुळे दुर्लक्ष होते. पिवळेपणा हा ज्ञानाचा आशय आहे असे म्हटल्याने पिवळेपणा मानस आहे हे मानणे सोपे जाते. पण तो ज्ञानाचा विषय आहे हे ओळखले की ज्ञान जरी मनात असले तरी त्याचा विषयही मनात आहे असे मानायला आपल्याला कसलेही कारण राहात नाही.

दि. य. देशपांडे

वाचनीय ग्रंथ आणि निबंध–

1) G. J. Warnock :
English Philosophy Since 1900,
प्रकरण १ व २.

2) John Passmore :
A Hundred Years of Philosophy
प्रकरण ३ व ९

3) C. J. Ducasse :
'*Moore's "Refutation of Idealism"* हा *The Philosophy of G. E. Moore* या ग्रंथातील लेख व त्याला त्याच ग्रंथात मूरने दिलेले उत्तर.

* * *

आधुनिक कल्पनावाद विश्वाविषयी जर एखादा सामान्य निष्कर्ष प्रतिपादत असेल तर तो आहे की ते **चिद्रूप** (spiritual) आहे या प्रतिपादनाविषयी दोन मुद्यांकडे मी लक्ष वेधू इच्छितो. हे मुद्दे असे, की त्यात पुढील विधानांचे प्रतिपादन निश्चितच अभिप्रेत आहे, मग त्यांचा नेमका अर्थ काहीही असो : (१) हे विश्व आपल्याला दिसते त्याहून फारच भिन्न आहे, आणि (२) त्याच्या ठिकाणी असे कितीतरी धर्म आहेत की जे त्यात असतील असे आपल्याला वाटत नाही. खुर्च्या, टेबले आणि पर्वत आपल्याहून फारच भिन्न **दिसतात**; परंतु जेव्हा सबंध विश्वच चिद्रूप आहे असे म्हटले जाते, तेव्हा त्याचा निश्चितच असा अभिप्राय असतो, की त्या वस्तू आपण समजतो त्याहून कितीतरी अधिक प्रमाणात आपल्यासारख्या आहेत. **कोणत्या तरी अर्थाने** त्या वस्तू खात्रीने दिसतात तशा निर्जीवही नाहीत आणि असंज्ञही नाहीत असेच कल्पनावाद्याला म्हणायचे असते; आणि त्या दिसतात त्याहून त्यांना तो फारच भिन्न मानतो असे समजायला हरकत असेल इतपत त्याची भाषा फसवी असेल असे मला वाटत नाही. आणि दुसरे असे, की जेव्हा तो त्या चिद्रूप आहेत असे म्हणतो, तेव्हा त्याला त्या शब्दाच्या अर्थात पुष्कळच भिन्न भिन्न धर्मांचा अंतर्भाव करावयाचा असतो. जेव्हा सबंध विश्व चिद्रूप आहे असे म्हटले जाते तेव्हा ते कोणत्या तरी अर्थी संज्ञायुक्त आहे एवढाच त्याचा अर्थ नसतो, तर ज्यांना आपण आपल्या जीवनात संज्ञेची प्रगल्भ रूपे म्हणून ओळखतो तीही त्याच्या ठिकाणी आहेत असाही त्याचा अभिप्राय असतो. ते बुद्धिमान आहे; ते प्रयोजनवान आहे; ते यांत्रिक नाही; या सर्व भिन्न गोष्टीही त्याच्यासंबंधी प्रतिपादलेल्या असतात. सामान्यपणे बोलायचे तर 'वास्तव चिद्रूप आहे' या वाक्याने असा विश्वास व्यक्त होतो, की ज्या गुणांमुळे आपण निर्जीव पदार्थांहून इतके श्रेष्ठ झालो आहोत असे मानले जाते ते सर्व गुण सबंध विश्वाच्या ठिकाणी आहेत; जरी त्याच्या ठिकाणी नेमके आपल्याजवळ असणारे गुण नसले तरी त्याच्याजवळ फक्त एकच गुण नसून अन्यही असे अनेक गुण आहेत की जे त्याच नैतिक मानदंडाने आपल्या गुणांच्या तोडीचे किंवा त्याहून वरचढ ठरतील. ते चिद्रूप आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपल्याला असे म्हणायचे असते, की त्याच्या ठिकाणी तारे किंवा ग्रह यांच्या ठिकाणी आपण सामान्यपणे समजत असलेल्या कोणत्याही गुणांहून भिन्न असे अनेक श्रेष्ठ गुण आहेत.

मी या दोन मुद्यांचा उल्लेख करण्याचे कारण असे, की तत्त्वज्ञानात्मक विवादांतील गुंतागुंतीत व्यग्र असताना विश्वाविषयीचे हे कल्पनावादी मत आणि सामान्य मत यांतील भेद केवढा विशाल आहे याकडे आपले दुर्लक्ष होऊ शकते, आणि तसेच कल्पनावाद्याला किती वेगवेगळी भिन्न विधाने सिद्ध करावी लागतील याकडेही आपले दुर्लक्ष होऊ शकते. कल्पनावादी मत खरे आहे की खोटे हा प्रश्न आपल्याला इतका चित्तवेधक आणि महत्त्वाचा वाटतो याचे कारण वरील भेदाची अतिविशालता आणि कल्पनावाद्या-

कडून विश्वावर आरोपित केल्या जाणाऱ्या उत्कृष्ट गुणांची संख्या. परंतु जेव्हा आपण त्याविषयी विवाद करू लागतो तेव्हा या प्रश्नात युक्तिवादांची केवढी मोठी संख्या गुंतलेली आहे हे आपण विसरतो. आपण असे समजतो, की आपण एखाददुसरा मुद्दा या किंवा त्या बाजूने सिद्ध केला की पूर्ण प्रकरण आपण जिंकले. मी हे म्हणतो, कारण या निबंधात मांडण्यात येणारे युक्तिवाद वास्तवता चिद्रूप आहे या खरोखरच चित्तवेधक आणि महत्त्वाच्या विधानांचे खंडन करण्यास, किंवा त्या युक्तिवादांचे खंडन त्या विधानाची सिद्धी करण्यास पुरेसे आहे असे कोणास वाटू नये. माझ्यापुरते बोलायचे तर मी हे स्पष्ट करू इच्छितो, की मी जे लिहिणार आहे त्याने वास्तवता चिद्रूप नाही हे सिद्ध करण्यास कसलाही हातभार लागेल असे मी समजत नाही. त्या विधानात अंतर्भूत असलेल्या अनेक महत्त्वाच्या विधानांपैकी एकाचेही खंडन करणे शक्य आहे असे मी मानीत नाही. माझे मत काहीही असले तरी वास्तवता चिद्रूप असू शकेल, एवढेच नव्हे तर ती तशी असावी अशी भक्तियुक्त आशा मी करतो. परंतु मी असे मानतो, की 'कल्पनावाद' हे एक व्यापक अर्थाचे पद असून त्यात वरील चित्तवेधक निष्कर्षाखेरीज काही युक्तिवादांचाही– तो सिद्ध करण्यास पर्याप्त नसले तर निदान आवश्यक मानल्या जाणाऱ्या युक्तिवादांचाही– अंतर्भाव होतो. खरे म्हणजे आधुनिक कल्पनावाद्यांचे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांच्यात समान असणारे काही युक्तिवाद असे मी समजतो. वास्तवता चिद्रूप आहे हे मत पुष्कळ ईश्वरवाद्यांनी मांडले आहे आणि तरी तेवढ्याकरिताच त्यांना कल्पनावादी म्हणणे अनुचित होईल. शिवाय असे पुष्कळ लोक आहेत, की ज्यांना कल्पनावादी म्हणणे अयोग्य होणार नाही, आणि जे काही वैशिष्ट्यपूर्ण विधानांचा स्वीकार करतात, परंतु ती एवढा महान निष्कर्ष सिद्ध करण्यास पुरेशी आहेत असे मानण्यास धजावत नाहीत. म्हणून मी येथे केवळ कल्पनावादी **युक्तिवादांचाच** विचार करणार आहे; आणि जर एखादा कल्पनावादी म्हणाला, की वास्तवता चिद्रूप आहे हे सिद्ध करण्यास युक्तिवादांची गरज नाही; तर त्याच्या मताचे खंडन माझ्याने होणार नाही. परंतु मी निदान एका अशा युक्तिवादावर हल्ला चढविणार आहे, की जो माझ्या सुबुद्ध समजुतीप्रमाणे सर्वच कल्पनावादी आपल्या भूमिकेकरिता अवश्य मानतात. असे करण्यात मला एक लाभ आहे हे मला सांगावेसे वाटते. जर माझे युक्तिवाद सयुक्तिक असतील, तर त्यांनी कल्पनावादाचे खंडन होईल असे मानणे त्या लाभामुळे समर्थनीय होईल. जे कोणत्याही कल्पनावादी युक्तिवादातील अवश्य आणि सारभूत पायरी आहे अशा एका विधानाचे खंडन मी करू शकलो, तर इतर युक्तिवाद कितीही चांगले असोत, कल्पनावाद्यांजवळ आपल्या निष्कर्षांचे साधक असे एकही कारण नाही असे सिद्ध होईल.

समजा, पुढील आकाराची एक युक्तिवादमाला आहे : ज्याअर्थी अ ब आहे आणि ब क आहे, आणि क ड आहे, त्याअर्थी अ ड आहे हे निष्पन्न होते. अशा युक्तिवादात जरी ब क आहे आणि क ड आहे ही दोन्ही विधाने पूर्णपणे खरी असली तरी जर अ ब आहे हे विधान खोटे असेल तर अ ड आहे हे प्रतिपादण्याकरिता वरील सर्वच साधके खोटी असती तर आपल्याजवळ असता त्यापेक्षा जास्त पुरावा नसेल. आता हे खरे आहे की एवढ्यावरून अ ड आहे हे खोटे आहे हे निष्पन्न होत नाही; तसेच इतर कोणत्याही युक्तिवादाने ते खरे सिद्ध होऊ शकणार नाही असेही नाही. परंतु एवढे मात्र निश्चितपणे निष्पन्न होते, की या युक्तिवादापुरते बोलायचे तर ते विधान केवळ एक कल्पनामात्र असून पूर्णपणे निराधार आहे. माझा उद्देश अशा एका विधानावर हल्ला चढवायचा आहे, की ज्याचा 'वास्तवता चिद्रूप आहे' या निष्कर्षाशी वरील प्रकारचा संबंध आहे. 'वास्तवता चिद्रूप आहे' या विधानाविषयी मला कसलाही वाद करायचा नाही; ती तशी आहे असे मानायला कारणे असू शकतील हे मी नाकारीत नाही; परंतु मला एवढे मात्र दाखवायचे आहे, की कल्पनावाद्यांनी वापरलेले इतर सर्वच युक्तिवाद माझ्या सुबुद्ध मताप्रमाणे ज्या एका साधकावर अवलंबून आहेत ते साधक असत्य आहे. हे इतर युक्तिवाद, मी काहीही म्हटले तरी, अतिशय कल्पक आणि खरेही असू शकतील; ते अनेक आहेत आणि अतिशय भिन्न आहेत; आणि भिन्नभिन्न कल्पनावादी तेच अतिशय महत्त्वाचे निष्कर्ष सिद्ध करण्याकरिता अतिशय भिन्न युक्तिवाद

वापरतात. यांपैकी काही ब क आहे आणि क ड आहे हे सिद्ध करण्यास पुरेसे असतील; परंतु जर मी दाखविणार असल्याप्रमाणे अ ब आहे हे खोटे असेल, तर अ ड आहे हा निष्कर्ष केवळ रम्य कल्पित ठरेल. आणि रम्य आणि संभाव्य कल्पना सुचविणे हे तत्त्वज्ञानाचे उचित कार्य असू शकेल हे मी नाकारीत नाही; परंतु[1] कल्पनावाद हे नाव ज्यात थोडाबहुत युक्तिवाद आहे आणि तो सयुक्तिक असावा असा उद्देश आहे अशाच ठिकाणी यथोचितपणे वापरता येईल असे मी गृहीत धरतो आहे.

याप्रमाणे या निबंधाचा विषय अगदी नीरस आहे. जरी माझा मुद्दा मी सिद्ध केला तरी सबंध विश्वाविषयी मी काहीही सिद्ध केले असे होणार नाही. वास्तवता चिद्रूप आहे किंवा नाही या महत्त्वाच्या प्रश्नावर माझ्या युक्तिवादाने कसलाही प्रकाश पडणार नाही. मी फक्त एका अशा विषयासंबंधी सत्य संपादण्याचा प्रयत्न करणार आहे की जो स्वतः अगदीच क्षुद्र आणि अपार्य (insignificant) आहे, आणि ज्याच्यापासून माझ्या माहितीप्रमाणे, आणि मी जे बोलणार आहे त्यावरून, आपल्याला तीव्र जिज्ञासा वाटते अशा कोणत्याही विषयासंबंधी कसलेही निष्कर्ष काढता येत नाहीत. माझ्या विषयाचे एवढेच महत्त्व मी मानतो, की त्याबाबत फक्त कल्पनावादीच नव्हेत तर सर्व तत्त्वज्ञ आणि मानसशास्त्रज्ञही, चुकत आले आहेत, आणि त्यांनी त्याविषयीच्या आपल्या चुकीच्या मतावरून आपले अतिशय विस्मयकारक आणि चित्तवेधक निष्कर्ष काढले आहेत आणि माझ्या विषयाला हे महत्त्व आहे हेही मी सिद्ध करू शकेन अशी मला आशा नाही. हे महत्त्व जर त्याला असेल तर मात्र असे खरोखरच निष्पन्न होईल, की तत्त्वज्ञानातील सर्वच अतिशय विस्मयकारक निष्कर्षांना– वेदनवाद, अज्ञेयवाद, तसेच कल्पनावाद यांना– त्यांच्या सिद्धीकरिता आजपर्यंत जरी कितीही पुरावा दिला गेला असला तरी गरुडसिंह[1] चंद्रावर राहतो या मताला जेवढा आधार आहे त्याहून जास्त आधार नाही. जर आजपर्यंत न सुचलेली नवीन कारणे सापडली नाहीत तर तत्त्वज्ञानातील सर्वच अतिमहत्त्वाची मते अतिनिकृष्ट असंस्कृत लोकांच्या अतिश्रद्धेतून (superstition) उद्भवलेल्या समजुतीहून अधिक स्वीकारार्ह नाहीत असे सिद्ध होईल. अतिचित्तवेधक अशा बाबतींत कशावर विश्वास ठेवण्यास पुरावा आहे या प्रश्नावर माझे निष्कर्ष महत्त्वाचा प्रकाश टाकतील असे मला वाटते; परंतु या समजुती खऱ्या आहेत की नाहीत, या प्रश्नावर मात्र त्यांनी कसलाही प्रकाश पडणार नाही हे मी जितके दृढपणे सांगेन तितके थोडेच.

ज्या क्षुद्र विधानाचा मी प्रतिवाद करणार आहे ते असे : अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व (*esse* is *percipi*). हे विधान अतिशय संदिग्ध आहे. परंतु या वा त्या अर्थी त्याचा स्वीकार फार व्यापक प्रमाणावर झाला आहे. ते कोणत्यातरी अर्थी कल्पनावादाला आवश्यक आहे हे मी तूर्त गृहीत धरतो. मला दाखवायचे आहे ते हे की ते विधान त्याला दिल्या गेलेल्या कोणत्याही अर्थाने खोटे आहे.

परंतु तत्पूर्वी या विधानाचा कल्पनावादी युक्तिवादांशी कोणता संबंध आहे ते सांगणे उपयुक्त व्हावे. जेथे जेथे आपण अस्तित्वाचे विधान करतो तेथे तेथे आपण संविदितत्वाचेही विधान यथार्थतेने करू शकतो. हे विधान ज्यांना कोणत्या तरी अर्थी उचितार्थाने कल्पनावादी म्हणता येईल अशा सर्व युक्तिवादांतील– एवढेच नव्हे, तर आजपर्यंत कल्पनावादी निष्कर्षाला पोषक म्हणून वापरल्या गेलेल्या सर्व युक्तिवादांतील– एक अवश्य पायरी आहे. जर अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व असेल तर याचा अर्थ असा होईल, की जे जे आहे ते ते अनुभूत आहे; आणि याचाही अर्थ एका अर्थी असा होईल, की जे जे आहे ते ते मानस आहे. परंतु वास्तवता मानस आहे हे जे कल्पनावादी सिद्धांत प्रतिपादतो ते या अर्थाने नव्हे. कल्पनावादी **सिद्धांत** असा आहे, की अस्तित्व म्हणजे संवेत्तृत्व (percipere); आणि म्हणून अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व असो की नसो, अस्तित्व म्हणजे संवेत्तृत्व हे दाखविण्याकरिता आणखी वेगळ्या चर्चेची

---

१. Chimera ग्रीक पुराणातील एक पशू. त्याला सिंहाचे डोके, बकऱ्याचे धड आणि सर्पाचे शेपूट आहे. म्हणून अर्थात पूर्णपणे काल्पनिक, असत् वस्तू असा अर्थ.

आवश्यकता आहे. तसेच जरी अस्तित्व म्हणजे संवेत्तृत्व असले तरी ज्याला ज्याला अस्तित्व आहे त्या त्या पदार्थात 'चिद्रूप' या शब्दाने निर्दिष्ट होणारे श्रेष्ठ गुणही आहेत हे दाखविण्याकरिता आणखी केवढा तरी विस्तृत युक्तिवाद लागेल. म्हणूनच मी असे म्हणालो, की मी चर्चिणार असलेला प्रश्न— म्हणजे अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व आहे की नाही हा— वास्तवता चिद्रूप आहे ह्या विधानाची सिद्धता किंवा खंडन देण्याकरिता अतिशय अपुरा आहे. परंतु तरीही वास्तवता चिद्रूप आहे हे दाखविण्याकरिता वापरल्या गेलेल्या प्रत्येक युक्तिवादात तो निष्कर्ष 'अस्तित्व म्हणजे संवेत्तृत्व' हे एक साधक घेऊन (वैधपणे किंवा अवैधपणे) काढला गेला आहे. आणि ह्या साधकाची सिद्धी करण्याकरिताही 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' याखेरीज आणखी दुसरे साधक घेण्याची तसदी कोणी कधी घेतलेली नाही अशी माझी खात्री आहे. या शेवटच्या उद्देशाने वापरले गेलेले युक्तिवाद सुपरिचित आहेत. असे म्हटले जाते, की ज्याअर्थी जे जे आहे ते ते अनुभूत आहे, आणि ज्याअर्थी अशा काही वस्तू आहेत की ज्यांचा कोणाही व्यक्तीला अनुभव नाही, त्याअर्थी या वस्तू कोणत्यातरी अनुभवाचा भाग असल्या पाहिजेत. किंवा असेही म्हटले जाते, की ज्याअर्थी विषय म्हटला की विषयी अपरिहार्यपणे आलाच, आणि ज्याअर्थी सबंध जग हा विषय आहे, त्याअर्थी ज्याप्रमाणे जे जे आपल्या अनुभवाचा विषय असते ते ते आपला विषय असते, त्याप्रमाणे सबंध जगही कोणत्या तरी एका किंवा अनेक विषयींचा विषय असले पाहिजे. किंवा असेही म्हटले जाते, की ज्याअर्थी सर्वच वास्तवाच्या साररूपात विचाराचा समावेश होतो, त्याअर्थी त्यामागे, त्यात, किंवा त्याचे सार म्हणून आपल्यासारखे विचारवान चैतन्य असले पाहिजे : कारण चैतन्य विषयातील चैतन्याला सामोरे जाते. या सर्व युक्तिवादांच्या वैधतेविषयी विचार करण्याचा माझा इरादा नाही; त्याकरिता फारच मोठी चर्चा करावी लागेल. मी फक्त एवढेच दाखवू इच्छितो, की ते कितीही निर्दोष असले, तरी जर अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व नसेल, तर त्यांचा वास्तवता चिद्रूप आहे या विधानाच्या सिद्धीकरिता, ते सर्व सदोष असते तर झाला असता त्याहून जास्त उपयोग होणार नाही.

परंतु आता खरेच का अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व ? या विधानात तीन अतिशय संदिग्ध शब्द आहेत आणि म्हणून मला प्रारंभीच त्यांचे काय काय विविध अर्थ होऊ शकतात याची फोड केली पाहिजे.

प्रथम 'संविदितत्व' (किंवा संवेदिले जाणे)[२] या शब्दाविषयी. या शब्दावर आपण फार वेळ घालविण्याचे आताच कारण नाही. मुळात हा शब्द केवळ 'वेदन' (sensation) या अर्थी वापरला गेला असावा; परंतु मी आधुनिक कल्पनावाद्यांवर— आणि यांनाच कल्पनावादी हा शब्द आपण आज निरपवादपणे लावू शकतो— असे म्हणण्याचा अन्याय करणार नाही की ते जेव्हा अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व म्हणतात, तेव्हा 'संविदितत्व' या शब्दाने त्यांना वेदनच अभिप्रेत असते. उलट मी त्यांच्या या मताशी पूर्णपणे सहमत आहे की जर अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व असेलच, तर त्याच्या अर्थात केवळ वेदनच अंतर्भूत असते असे नसून त्यात जिला 'विचार' म्हणतात त्याही मानस गोष्टीचा अंतर्भाव होतो— असे मानले पाहिजे; आणि अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व असो की नसो, पण ज्या संप्रदायाचे आधुनिक कल्पनावादी अनुयायी आहेत त्याने 'वेदन' आणि 'विचार' यांतील भेद आग्रहपूर्वक प्रतिपादला असून त्यांपैकी दुसऱ्याच्या महत्त्वावर भर दिला आहे ही त्या संप्रदायाने केलेली प्रमुख सेवा आहे. वेदनवाद (Sensationalism) आणि अनुभववाद (Empiricism) याविरुद्ध त्यांनी खऱ्या मताचा पुरस्कार केला. परंतु वेदन आणि विचार यांतील भेदामध्ये आपण अडकून राहण्याचे कारण नाही; कारण त्या दोहोंमध्ये कोणताही भेद असला तरी त्यांच्यात निदान हे समान आहे की ती दोन्ही संज्ञेची रूपे आहेत, किंवा आज अधिक प्रिय असलेला शब्द वापरायचा तर ते दोन्ही अनुभवाचेच प्रकार आहेत. म्हणून अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व याचा काहीही अर्थ असला तरी त्याचे प्रतिपादन जे जे

२. संवेदन = perception. संवेदिले जाणे = being perceived.

आहे ते ते **अनुभूत** (अनुभवविषय) आहे एवढे तरी निदान आहेच. आणि ज्याअर्थी हेही खोटे आहे असे मी मांडणार आहे, त्याअर्थी जे जे आहे ते वेदनद्वारा अनुभूत आहे की विचारद्वारा, की दोन्ही प्रकारे हा प्रश्न माझ्या हेतूच्या दृष्टीने पूर्णपणे अप्रस्तुत आहे. जर ते अनुभूतच नसेल तर ते विचाराचा विषय किंवा वेदनाचा विषय यांपैकी एकही असू शकत नाही. जर अस्तित्वात अनुभव अनुस्यूत असेल तरच तो अनुभव वेदन आहे की विचार आहे की दोन्ही हा प्रश्न महत्त्वाचा ठरतो. म्हणून **संविदितत्व** हा शब्द यापुढे येणाऱ्या चर्चेत वेदन आणि विचार यांत जे समान आहे त्याचाच वाचक समजावा अशी मी विनंती करतो. एका अगदी अलिकडच्या लेखात 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' याचा अर्थ निदान 'संविदितत्व' या शब्दापुरता हवा तितका स्पष्टपणे मांडलेला आहे. मि. टेलर त्या लेखात[३] म्हणतात : 'मी असे दाखविण्याचे अंगावर घेतो, की कोणतेही वास्तव ज्यामुळे सत् होते ते तिची चेतन अनुभवाचे अवियोज्य अंग म्हणून उपस्थिती याहून अन्य असू शकत नाही.' मि. टेलर यांनी हे कल्पनावादाचे अंतिम साधक आहे असे निश्चित विधान मला या ऐनवेळी पुरविले आहे याबद्दल मला आनंद होतो. माझ्या निबंधाने कशाचे खंडन होणार असेल तर ते निदान मि. टेलर यांच्या कल्पनावादाचे नक्कीच होईल. कारण ज्याने एखादी गोष्ट वास्तव होते ते म्हणजे तिची चेतन अनुभवाचे अनियोज्य अंग म्हणून उपस्थिती हे कदापि असू शकत नाही हे दाखविण्याचे मी अंगावर घेतो.

परंतु मि. टेलर यांचे विधान 'संविदितत्व' या शब्दाच्या अर्थासंबंधाने स्पष्ट असले तरी मला वाटते, की ते अन्य बाबतीत अतिशय संदिग्ध आहे. 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' या विधानातील दुसऱ्या संदिग्धतेचा विचार करण्याकरिता म्हणून मी तूर्त त्याकडे पाठ फिरवितो. या वाक्यातील संयोजक (copula) 'आहे'[४] याचा अर्थ काय आहे ? अशा आकाराचे विधान खरे असायचे असेल तर फक्त तीनच असे अर्थ आहेत, की ज्यांपैकी कोणत्या तरी एका अर्थाने त्या शब्दाचा उपयोग व्हायला हवा; आणि जर ते महत्त्वाचे व्हायचे असेल तर त्यांपैकी फक्त एकच अर्थ त्याला असू शकतो. (१) या विधानाचे प्रतिपादन असे असू शकेल, की 'अस्तित्व' हा शब्द 'संविदितत्व' या शब्दाच्या अर्थाहून भिन्न अशा कशाचाही वाचक नाही : ते दोन शब्द पूर्णपणे समानार्थी आहेत : एकाच पदार्थाची ती दोन नावे आहेत : 'अस्ति' या शब्दाने ज्याचा बोध होतो नेमका त्याचाच बोध 'संविदित' या शब्दाने होतो. परंतु 'अस्तित्व' म्हणजे 'संविदितत्व' हा सिद्धांत केवळ एका शब्दाची व्याख्या देण्याकरिता मांडलेला **नाही** हे सिद्ध करण्याची मला जरूर वाटत नाही; तसेच हेही दाखविण्याची आवश्यकता नाही, की जर त्याचा उद्देश व्याख्या देण्याचा असेल तर ती एक अतिशय सदोष व्याख्या होईल. परंतु जर त्या विधानाचा अर्थ हा नसेल, तर मग फक्त दोनच पर्याय उरतात (२) हा दुसरा पर्याय असा, की जरी अस्तित्वाचा अर्थ आणि संविदितत्वाचा अर्थ पूर्णपणे एकरूप नसले तरी पहिल्यात दुसऱ्याचा **अंतर्भाव** होतो : 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' याचा जर हा अर्थ असेल तर एखादी वस्तू आहे असे म्हणणे आणि ती अनुभूत आहे असे म्हणणे ही दोन्ही एकच होणार नाहीत. ती **आहे** याचा अर्थ ती अनुभूत आहे आणि **याशिवाय आणखी काही तरी** आहे : 'अनुभूत असणे' हे सत् असण्याकरिता विश्लेषणात्मकत्वाने आवश्यक असेल, परंतु सत्त्वाचा

---

३. *International Journal of Ethics*, ऑक्टोबर १९०२.

४. 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' हे '*esse* is *percipi*' या वाक्याचे भाषांतर आहे. मूळ लॅटिन-इंग्लिश वाक्यातील 'is' या शब्दाचे भाषांतर मी 'म्हणजे' या शब्दाने केले आहे. कारण '*esse* is *percipi*' याचे भाषांतर 'अस्तित्व संविदितत्व आहे' असे केल्याने मूळ इंग्लिश वाक्याचा अर्थ नीट व्यक्त होत नाही. 'A is B' याचा अर्थ जसा A च्या ठिकाणी B हा गुण आहे असा होऊ शकतो, तसाच तो A असणे म्हणजे B असणे असाही होतो. '*esse* is *percipi*' या वाक्याचे दोन्ही अर्थ होऊ शकतात.





(सत् + त्व) पूर्ण अर्थ तो असणार नाही. एखादी वस्तू आहे यावरून आपल्याला व्याघातनियमाच्या साह्याने ती अनुभूत असली पाहिजे हे अनुमान करता येईल; कारण ही दुसरी गोष्ट पहिलीच्या अर्थाचा भाग असेल. परंतु उलट एखादी वस्तू अनुभूत आहे यावरून ती सत् आहे हे अनुमान मात्र आपल्याला करता येणार नाही; कारण तिच्या ठिकाणी अस्तित्वाला अवश्य असा एक धर्म आहे एवढ्यावरून तिच्या ठिकाणी अन्यही अवश्य धर्म असले पाहिजेत हे निष्पन्न होत नाही. आता जर आपण 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' हे विधान या दुसऱ्या अर्थाने घेतले तर त्याने प्रतिपादल्या जाऊ शकणाऱ्या तीन भिन्न गोष्टी आपण वेगळ्या केल्या पाहिजेत. पहिली गोष्ट अशी, की ते विधान 'सत्ता' (reality)[५] या शब्दाची व्याख्या देते, आणि प्रतिपादन असे आहे, की त्या शब्दाने एक मिश्र संघात निर्दिष्ट होत असून 'संविदितत्व' हा त्याचा एक घटक आहे. आणि दुसरे असे, की ते असे प्रतिपादते की 'अनुभूत असणे' हे एका संघाताचा घटक आहे. ही दोन्ही विधाने खरी असू शकतील, आणि मला त्यांचा प्रतिवाद करायचा नाही. 'सत्ता' हा शब्द त्यात संविदितत्वाचा अंतर्भाव असेल अशा अर्थाने वापरला जातो असे मला वाटत नाही; परंतु मला शब्दांच्या अर्थासंबंधी वाद करायचा नाही. तसेच अनुभूत असलेल्या अनेक वस्तू आणखीही काही असतात किंवा अनुभूत असणे हे काही संघातात घटक म्हणून असते हीही गोष्ट निर्विवाद आहे. परंतु मला हे म्हणायचे आहे, की या दोन विधानांना जर तिसऱ्या एकाची जोड दिली नाही तर त्यांना कसलेही महत्त्व नाही. क्वचित् आढळणाऱ्या एका धर्मसमुच्चयाचा उल्लेख करण्याकरिता 'सत्' हे नाव सोयीचे आहे ही गोष्ट प्रतिपादणे कोणाच्याही उपयोगाचे नाही; अशा विधानापासून कोणतीही महत्त्वाची अनुमाने काढता येणार नाहीत. आपल्या सिद्धांताचा अर्थ हाच होऊ शकेल, की जेव्हा एखाद्या वस्तूमध्ये संविदितत्व असेल आणि अस्तित्वात समाविष्ट असणारे इतर धर्मही असतील, तेव्हा तिच्यात संविदितत्व असेल आणि ती वस्तू अनुभूत आहे आणि आणखी काही तरी आहे असे प्रतिपादन ज्यात आहे अशी विधाने सोडून दिली तर इतर कोणत्याही विधानापासून आपल्याला ती वस्तू अनुभूत आहे असा निष्कर्ष कदापि काढता येणार नाही. म्हणून जर अस्तित्वाने निर्दिष्ट होणाऱ्या संघाताचा हा घटक आहे या प्रतिदानाला काही महत्त्व असायला हवे असेल तर त्याचा अर्थ असा असला पाहिजे, की तो संघात निदान या अर्थी जैव (organic) संघात आहे की त्यातील संविदितत्व हा घटक जरी त्यातील अन्य घटकांशिवाय राहू शकला तरी हे अन्य घटक मात्र संविदितत्वाशिवाय राहू शकत नाहीत. या अन्य घटकांना आपण 'क्ष' हे नाव देऊ या. अस्तित्वात संविदितत्व समाविष्ट आहे आणि म्हणून अस्तित्वापासून संविदितत्वाचे अनुमान काढता येते या विधानाचा अर्थ जर क्षपासून संविदितत्वाचे अनुमान काढता येते असा असेल तरच ते विधान महत्त्वाचे विधान असू शकेल. म्हणून अस्तित्व या संघातात संविदितत्व हा घटक आहे काय या प्रश्नाचे एकमेव महत्त्व क्ष हा घटक संविदितत्व या घटकाशी अवश्यतया अनुबद्ध आहे काय या प्रश्नावर निर्भर आहे. (३) आणि हाच अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व या प्रतिपादनाचा तिसरा आणि आपण आताच पाहिल्याप्रमाणे एकमेव महत्वाचा अर्थ. अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व हा सिद्धांत असे प्रतिपादितो, की जेथे जेथे क्ष असेल तेथे तेथे संविदितत्वही असेल, ज्या वस्तूत क्ष हा धर्म असेल त्या वस्तूत संविदितत्व हाही धर्म असेल. असे असल्यामुळे यापुढे 'अस्तित्व' हा शब्द केवळ क्षचा वाचक अशा अर्थाने वापरण्याची सवलत मी घेतो. 'सत्' या शब्दाचा आपण जो सामान्यपणे अर्थ करतो, त्यात क्षखेरीज संविदितत्वही समाविष्ट आहे की नाही या प्रश्नाचे उत्तर आधीच गृहीत धरण्याची माझी इच्छा नाही. माझी 'अस्तित्व' या शब्दाची क्षचा वाचक ही व्याख्या केवळ मनमानी (arbitrary) शब्द व्याख्या मानली जावी हे मला मान्य आहे. ती तशी असो वा नसो, महत्त्वाचा प्रश्न फक्त हाच आहे की क्षपासून संविदितत्वाचे अनुमान होऊ

५. Existence व reality हे शब्द समानार्थी म्हणून कधी हा तर कधी तो शब्द मूर वापरतो.

शकते काय? आणि हा प्रश्न संविदितत्वाचे अनुमान अस्तित्वापासून होऊ शकते काय ? असा मांडता यावा असे मी पसंत करीन. फक्त एवढे मात्र लक्षात ठेवायला हवे, की यापुढे मी जेव्हा 'अस्तित्व' हा शब्द उच्चारीन तेव्हा त्यात संविदितत्वाचा अंतर्भाव झालेला नसेल : त्याने फक्त क्षचा निर्देश होईल, की ज्याचा अंतर्भाव कल्पनावादी आपल्या 'अस्तित्व' या शब्दात संविदितत्वासह, कदाचित् यथोचित-पणेही असेल, करतात. असा क्ष आहे हे त्यांना मान्य करावे लागेल, कारण नाहीतर त्यांचे विधान पूर्णपणे निष्फळ विश्लेषणात्मक विधान होईल केवळ क्षला 'अस्तित्व' हे नाव द्यावे की नाही या गोष्टीच्या वादाला काही महत्त्व नाही. ज्याला महत्त्व आहे तो प्रश्न म्हणजे संविदितत्व अशी अवश्यतया अनुबद्ध आहे काय ? हा आहे.

आपण याप्रमाणे 'अस्तित्व संविदितत्व आहे' *esse* is *percipi* या विधानातील 'आहे' या संयोजकाचा संदिग्धार्थ इतपत उघड केला आहे की त्या विधानाचे प्रतिपादन असे आहे की दोन पदे अशी संबद्ध आहेत की त्यांपैकी पहिले पद (ज्याला मी अस्तित्व म्हणतो) जेथे जेथे असेल तेथे तेथे अनुभूतत्वाचा धर्मही असतो हे आपल्या लक्षात आले आहे. अस्तित्व आणि संविदितत्व या दोन पदांत अवश्य अनुबंध आहे असे ते विधान प्रतिपादते. या दोन पदांनी भिन्न पदांचा निर्देश होतो, आणि 'अस्तित्व' या शब्दाने निर्दिष्ट पदात 'सांविदितत्व' या शब्दाने निर्दिष्ट पद समाविष्ट नाही. अशा प्रकारे| 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' हे एक अवश्य संश्लेषणात्मक विधान असून त्याचे खंडन करण्याचे मी अंगावर घेतले आहे. आणि या अर्थी त्या विधानाचे खंडन करणे शक्य नाही हे मला चटकन सांगितले पाहिजे. जर कल्पनावादी म्हणाला, की ते एक स्वयंसिद्ध सत्य आहे तर ते मला तसे दिसत नाही एवढेच मी म्हणू शकतो. परंतु कोणत्याही कल्पनावाद्याने तसा दावा केलेला नाही अशी माझी समजूत आहे. 'अस्तित्व म्हणजे संविदतत्व' हे वाक्य जर सत्य आणि महत्त्वाचे व्हायचे असेल, तर त्याला दोन भिन्न पदे अवश्यतया अनुबद्ध आहेत हा एकमेव अर्थ जरी असू शकला, तरी जर ते एक महत्त्वाचे असत्य असायचे असेल तर त्याला दुसरा एक अर्थ असू शकेल. हे असत्य सर्व कल्पनावादी स्वीकारतात अशी माझी समजूत आहे. अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व हे जर खरे असेल, तर ते केवळ एक स्वयंसिद्ध सत्य असू शकते हे त्यांच्या लक्षात येत नाही : ते दुसरे एक विधान एकतर त्याच्याशी अभिन्न म्हणून प्रतिपादतात किंवा त्याचे साधक म्हणून तरी देतात; परंतु हे दुसरे विधान आत्म-व्याघाती असल्यामुळे असत्य असले पाहिजे. त्यांनी जर असे केले नाही तर त्यांना हे मान्य करावे लागेल, की ते एक सर्वथा निराधार गृहीत आहे; आणि जर ते निराधार आहे हे त्यांनी ओळखले, तर त्याचे सत्य उघड आहे असा दावा ते करतील असे मला वाटत नाही. अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व हे त्याच्या मी निश्चित केलेल्या अर्थी कदाचित् खरेही असेल ; मी त्याचे खंडन करू शकत नाही ; परंतु जर त्याचा हा अर्थ स्वच्छपणे प्रतीत झाला तर ते कोणीही सत्य मानणार नाही असे मला वाटते.

जे जे अनुभूत आहे ते तें अवश्यतया अनुभूत आहे असे कल्पनावाद्याला प्रतिपादावे लागते हे आपण पाहिले. हे मत सामान्यत: 'अनुभवाचा विषय विषयीवाचून अकल्प्य आहे' अशा शब्दांत व्यक्त केला जातो. हे प्रतिपादन एक महत्त्वाचे सत्य व्हायचे असेल, तर त्याचा अर्थ काय करावा लागेल ते दाखविण्यात मी आतापर्यंत गुंतलो होतो. आता मी हे दाखवू इच्छितो, की त्या विधानाला असा एक महत्त्वाचा अर्थ असू शकतो, की जो आत्मव्याघाती असल्यामुळे असत्य असला पाहिजे.

तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासातील ही एक सुविदित गोष्ट आहे, की सामान्यत: अवश्य सत्ये, पण विशेषे-करून ज्यांचा विरोध (म्हणजे ज्याची विरुद्ध विधाने) अकल्प्य आहे असे म्हटले जाते अशी सत्ये, त्यांचा निषेध करणारे विधान आत्मव्याघाती होते या अर्थी विश्लेषक आहेत असे मानले गेले आहे. अनेक सत्यांची सिद्धता केवळ व्याघातनियमाने देता येते असे कांटच्यापूर्वी सामान्यपणे मानले जाई. याप्रमाणे ही चूक मोठमोठे तत्त्वज्ञही सहज करू शकतात असे दिसते. कांटच्यानंतरही अनेकांचे प्रतिपादन तसेच राहिले आहे ; परंतु जे कल्पनावादी म्हणविण्यास उचितार्थाने लायक आहेत त्यांच्यामध्ये सत्ये

ही विश्लेषक आणि संश्लेषक दोन्ही असतात असे म्हणण्याचा प्रघात सध्या अधिक प्रसृत आहे हे मला माहीत आहे. आता त्यांच्या या प्रतिपादनाची जी अनेक कारणे असतील त्यांच्याशी मला कर्तव्य नाही ; काही संदर्भात त्या विधानाला सत्य आणि उपयुक्त अर्थ असेल हे शक्य आहे. परंतु जर आपण 'विश्लेषक' हा शब्द आता दिलेल्या व्याख्येनुसार– म्हणजे जे केवळ व्याघातनियमानुसार सिद्ध होते ते विश्लेषक या व्याख्येनुसार– घेतला, तर संश्लेषक म्हणजे जे केवळ व्याघातनियमाने सिद्ध होत नाही ते असेल तर कोणतेही सत्य विश्लेषक आणि संश्लेषक दोन्ही असू शकणार नाही. आता सत्ये दोन्ही असतात असे जे प्रतिपादतात, ते ती या आणि इतरही अर्थांनी तशी असतात असे प्रतिपादतात असे दिसते. विश्लेषक आणि संश्लेषक या शब्दांच्या ऐतिहासिक अर्थांचा इतका महत्त्वाचा भाग पूर्णपणे त्यागला जावा हे, विशेषतः त्यांचा त्याग केला गेला आहे अशा स्पष्ट उल्लेखाच्या अभावी, खरे म्हणजे फारच असंभाव्य वाटते. तसे असेल तर आधुनिक कल्पनावादी काही सत्ये केवळ व्याघातनियमाने सिद्ध होऊ शकतात या मताने प्रभावित झाले असावेत असे मानणे न्यायोचित होईल. ती तशी सिद्ध होऊ शकत नाहीत असेही ते स्पष्टपणे म्हणतात हे मी मान्य करतो; परंतु त्यामुळे ते ती तशी सिद्ध होऊ शकतात असेही मानीत नाहीत हे सिद्ध होत नाहीत; कारण दोन परस्परव्याघातक मते स्वीकारणे सहज शक्य आहे. म्हणून मी असे सुचवितो, की अनुभवातील विषयी आणि विषय यांच्या संबंधाविषयीचा वर उल्लेखलेला सिद्धांत कल्पनावादी स्वीकारतात याचे कारण हे असावे की ते तो केवळ व्याघातनियमाने सिद्ध होतो या मर्यादित अर्थी ते एक विश्लेषक सत्य असावे असे समजतात.

मी असे सुचवीत आहे, की कल्पनावादी विषय आणि विषयी हे अवश्यतया अनुबद्ध आहेत असे मानतो याचे प्रमुख कारण ते भिन्न आहेत, दोन आहेत हेच मुळी त्याच्या लक्षात येत नाही. जेव्हा तो पिवळ्याचा विचार करतो आणि जेव्हा तो पिवळ्याच्या वेदनाचा विचार करतो तेव्हा जे पहिल्यात नाही असे काहीतरी दुसऱ्यात आहे हेच त्याच्या लक्षात येत नाही. असे असल्यामुळे पिवळे हे पिवळ्याच्या वेदनाव्यतिरिक्त असू शकेल हे नाकारणे म्हणजे पिवळे पिवळ्याहून भिन्न असू शकते हे नाकारणेच आहे, कारण पिवळे आणि पिवळ्याचे वेदन ही दोन्ही सर्वथा अभिन्न आहेत. पिवळे हा अवश्यतया अनुभवाचा विषय असतो हे प्रतिपादणे म्हणजे पिवळे हे अवश्यतया पिवळेच असते असे प्रतिपादणेच होय– हे शुद्ध अभेदप्रतिपादक विधान असून ते केवळ व्याघात नियमाने सिद्ध होते. अर्थातच त्या विधानात असेही ध्वनित होते, की अनुभव हा काही झाले तरी पिवळ्याहून भिन्न आहे– नाहीतर पिवळे हे वेदन आहे असा आग्रह धरण्याचे काहीच प्रयोजन राहिले नसते आणि हा युक्तिवाद याप्रमाणे पिवळे आणि पिवळ्याचे वेदन भिन्न आहेत याची स्थापना आणि निषेध दोन्ही करतो यानेच त्याचे पुरेसे खंडन होते. परंतु ह्या व्याघाताकडे सहज दुर्लक्ष होऊ शकते; कारण इतर संदर्भात जरी 'अनुभव' या शब्दाने काही तरी अतिशय महत्त्वाचा अर्थ व्यक्त होतो अशी आपली खात्री असली तरी तो अर्थ **काय** आहे याची स्पष्ट जाणीव आपल्याला कधीच नसते, आणि म्हणून त्याची उपस्थिती प्रत्येक वेळी आपल्या लक्षात येत नाही. या गोष्टी एका द्वंद्वाच्या रूपात आपल्या समोर उभ्या राहतात : (१) अनुभव हा काही-तरी अनन्यसाधारण आणि इतर सर्वांहून भिन्न असा आहे, (२) हिरव्याचा अनुभव हिरव्याहून कोणत्याही प्रकारे वेगळा दाखविता येत नाही. ही दोन्ही विधाने खरी असू शकत नाहीत. त्या दोहोंचाही स्वीकार करणाऱ्या कल्पनावाद्यांना काही संदर्भात एकाचा, तर इतर संदर्भात दुसऱ्याचा आश्रय घेऊन युक्तिवाद करावा लागतो.

परंतु मला हे माहीत आहे, की असे अनेक कल्पनावादी आहेत की जे आपण वेदन किंवा कल्पना आणि ज्याला मी तिचा विषय म्हणतो तो यातील फरक ओळखू शकत नाही या आरोपाचा तो सर्वथा निराधार आहे म्हणून प्रतिकार करतील. आणि मला हे मान्य आहे, की असे पुष्कळ लोक आहेत की जे हिरवे हिरव्याच्या वेदनाहून भिन्न आहे हे नुसतेच ध्वनित करीत नाहीत, तर त्या भेदावर आपल्या व्यवस्थेचा महत्त्वाचा भाग म्हणून स्पष्टपणे जोर देतात, कदाचित् त्यांचे प्रतिपादन एवढेच

असेल, की त्या दोन गोष्टी मिळून एक अवियोज्य ऐक्य (unity) निर्माण होते. परंतु मी हे सांगू इच्छितो, की ही शब्दसंहती जे वापरतात आणि जे हा भेद मान्य करतात त्यांचीही ते तो नाकारतात या आरोपातून मुक्तता होत नाही. कारण अलीकडे तत्त्वज्ञांमध्ये अतिशय प्रचलित असलेला एक सिद्धांत असा आहे, की जो दोन भिन्न वस्तू भिन्न आहेत अणि भिन्न नाहीत ही दोन्ही विधाने प्रतिपादतो. हे एका साध्या लघूकरणाने (reduction) दाखविता येईल. एक भेद प्रतिपादला जातो, पण त्याचबरोबर हेही प्रतिपादले जाते की त्यांतील भिन्न वस्तूंचे जैव ऐक्य (organic unity) होते; आणि असे म्हटले जाते की त्यांचे असे ऐक्य झाल्यामुळे त्यांतील कोणताही घटक **त्याच्या दुसऱ्या घटकाशी असणाऱ्या संबंधावाचून** तो आहे तो राहणार नाही. म्हणून त्यांपैकी कोणत्याही एकाचा एकाकीपणे विचार करणे म्हणजे **अवैध अवकर्षण** (illegitimate abstraction) होय. 'जैव ऐक्ये' आणि 'अवैध अवकर्षणे' यांचा शोध म्हणजे आधुनिक तत्त्वज्ञानाच्या प्रमुख पराक्रमांपैकी एक आहे असे मानले जाते. परंतु या शब्दांना दिले जाणारे अर्थ काय आहेत ? जे केवळ संघातासंबंधाने खरे आहे ते जर त्याच्या एखाद्या घटकासंबंधाने– म्हणजे एखाद्या अवकृष्ट वस्तूविषयी– प्रतिपादू लागलो तर आणि तरच अवकर्षण अवैध होईल; आणि असे करू नये हे सांगणे कदाचित् उपयुक्त ठरेल. परंतु या तत्त्वाचा जो प्रत्यक्ष वापर केला जातो, आणि जो त्याचा अर्थ म्हणून उघडउघड मानला जाईल, तो मात्र उपयुक्ताच्या पुष्कळसा विरुद्ध असतो. काही अवकर्षणे **कोणत्याही परिस्थितीत** अवैध असतात; जेव्हा तुम्ही एखाद्या जैव संघाताच्या एखाद्या **घटका**संबंधी **काहीही** प्रतिपाद् पाहता, तेव्हा जे तुम्ही प्रतिपादता ते फक्त संघाताविषयीच खरे असू शकते असे प्रतिपादण्याकरिता त्या तत्त्वाचा उपयोग केला जातो. आणि हे तत्त्व एक उपयुक्त सत्य तर नाहीच, पण उलट ते अवश्यतया असत्य आहे. कारण जर घटकाच्या ठिकाणी संघाताचा प्रतिन्यास सर्वच विधानात करता येत असेल– नव्हे तो केला पाहिजे– तर याचे कारण एवढेच असू शकते की संघात आणि त्याचा घटक हे सर्वथा अनन्य आहेत. म्हणून जेव्हा असे म्हटले जाते की हिरवे आणि हिरव्याचे वेदन हे भिन्न असले तरी अवियोज्य आहेत, किंवा त्यांपैकी एकाचा विचार दुसऱ्यावाचून करणे यात अवैध अवकर्षण घडते, तेव्हा या विधानाचे प्रतिपादन असेच असते की जरी त्या दोन वस्तू भिन्न असल्या तरी तुम्ही त्यांना त्या तशा नाहीत असे समजू शकता– नव्हे समजले पाहिजे. म्हणून कित्येक तत्त्वज्ञ जेव्हा एखादा भेद मान्य करतात, तेव्हा (हेगेलला अनुसरून) तो नाकारण्याचाही आपला हक्क काहीशा दुर्बोध भाषेत, परंतु धीटपणे प्रतिपादतात . विश्लेषण आणि संश्लेषण यांच्या संयमाच्या तत्त्वाप्रमाणेच जैव ऐक्यान्वे हे तत्त्वही व्याघाती विधानांपैकी दोन्हींचा जेथे सोयीचे असेल तेथे स्वीकार करण्याच्या व्यवहाराचे समर्थन करण्याकरिता प्रामुख्याने वापरले जाते. या आणि इतरही बाबतीत हेगेलने तत्त्वज्ञानाला दिलेली मुख्य देणगी म्हणजे ज्याचे तत्त्वज्ञांना, इतर मानवांप्रमाणेच व्यसन आहे अशा एका तर्कदोषाला नाव देऊन त्याचे सिद्धांत म्हणूंन उन्नयन करणे. त्याला अनुयायी आणि प्रशासक आहेत यात काहीच आश्चर्य नाही.

मी आतापर्यंत असे दाखविले, की जेव्हा कल्पनावादी 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' हा महत्त्वाचा सिद्धांत प्रतिपादतो, तेव्हा तो जर खरा असायचा असेल तर त्याचा अर्थ जे जे अनुभूत आहे ते ते अवश्यतया अनुभूत आहे असा करायला पाहिजे; आणि मी हेही दाखविले की तो [म्ह. कल्पनावादी] या विधानाशी एकरूप म्हणून किंवा त्याचे साधक कारण म्हणून असे एक विधान देतो की जे आत्मव्याघाती असल्यामुळे असत्य असले पाहिजे. परंतु या ठिकाणी मी माझ्या युक्तिवादक्रमात संपूर्ण भंग करण्याचे ठरविले आहे. आपण पाहिल्याप्रमाणे 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' हे विधान हिरवे आणि गोड या पदांइतक्या परस्परांहून भिन्न असलेल्या दोन पदांविषयी असे प्रतिपादते की त्यांपैकी पहिले ज्या वस्तूत असेल त्या वस्तूत दुसरेही असते ; त्याचे प्रतिपादन असे आहे की 'असणे' आणि 'अनुभवले जाणे' ही अवश्यतया अनुबद्ध आहेत : जे जे **आहे** ते ते अनुभूत**ही** आहे. आणि या विधा-

नाचे सरळ खंडन अशक्य आहे हे मी मान्य करतो. परंतु ते असत्य आहे अशी माझी समजूत आहे ; आणि मी असे प्रतिपादले आहे की 'अस्तित्व आणि संविदितत्व' या गोष्टी हिरवे आणि गोड या गोष्टीं- इतक्या भिन्न आहेत हे ज्याच्या लक्षात येईल त्याचा जे जे हिरवे आहे ते ते गोड आहे या विधानावर तितका विश्वास वसेल त्याहून जास्त विश्वास जे जे आहे ते ते अनुभूतही आहे या विधानावर वसणार नाही. 'अस्तित्व' आणि 'संविदितत्व' ही परस्प- रांहून किती भिन्न आहेत हे जर कोणाच्या लक्षात आले तर तो 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' हे मानणार नाही असे मी प्रतिपादले; परंतु मी ते सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणार नाही. मी हे प्रतिपादले आहे की जे 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' असे मानतात ते त्याच्याशी एका आत्मव्याघाती विधानाचे एकरूप- त्वही स्वीकारतात किंवा त्याला साधक कारण म्हणून ते विधान देतात. पण हेही सिद्ध करण्याचा मी प्रयत्न करणार नाही. मी फक्त एवढेच दाखवि- ण्याचा प्रयत्न करीन की ज्यांवर तत्त्वज्ञांचा विश्वास आहे असे मी म्हटले अशी काही विधाने असत्य आहेत. त्यांच्यावर तत्त्वज्ञांचा विश्वास आहे, आणि तसा विश्वास नसेल तर 'अस्तित्व म्हणजे संविदि- तत्व' यावरही त्यांचा विश्वास असणार नाही, याही गोष्टी मी सिद्धतेवाचून सोडून देतो.

तर याप्रमाणे मी 'अस्तित्व संविदितत्व आहे काय ?' या अनाकर्षक प्रश्नाकडून त्याहूनही अधिक अनाकर्षक आणि सकृद्दर्शनी अप्रस्तुत वाटणाऱ्या पुढील प्रश्नाकडे वळतो : 'वेदन किंवा कल्पना म्हणजे काय ?'

निळयाचे वेदन हे हिरव्याच्या वेदनाहून भिन्न असते हे आपणा सर्वांना माहीत आहे. परंतु हेही स्पष्ट आहे की जर ती दोन्ही वेदने असतील तर त्यांत काहीतरी समानही असले पाहिजे. त्यांत समान असलेला घटक कोणता ? आणि समान घटक भिन्न घटकांशी कशाप्रकारे संबद्ध आहे ?

तो समान घटक काय आहे हे एवढ्यातच सांगण्याचा प्रयत्न न करता मी त्याला 'संज्ञा' (consciousness) असे नाव देतो. याप्रमाणे प्रत्येक वेदनात दोन भिन्न घटक असतील, (१) ज्या घटकाच्या बाबतीत सर्व वेदने समान असतील अशी 'संज्ञा'; आणि (२) ज्याच्या बाबतीत एक वेदन दुसऱ्याहून भिन्न असते असे आणखी काहीतरी. या दुसऱ्या पदाला जर वेदनाचा 'विषय' (object) असे नाव मला देऊ दिले तर सोयीचे होईल ; पण याही शब्दाचा अर्थ काय आहे हे सांगण्याचा यत्न मी एवढ्यातच करणार नाही.

तर याप्रमाणे प्रत्येक वेदनात दोन भिन्न घटक असतात. ज्याला मी संज्ञा म्हणतो तो एक, आणि ज्याला मी संज्ञेचा विषय म्हणतो तो दुसरा. निळयाचे वेदन आणि हिरव्याचे वेदन एका बाबतीत भिन्न असूनही जर ती दुसऱ्या एका बाबतीत समान असतील तर हे असे असलेच पाहिजे. निळे हा वेदनाचा एक विषय आहे, हिरवे हा दुसरा आहे, आणि त्या दोन्ही वेदनांत समान असणारा संज्ञा हा घटक त्या दोन्ही विषयांहून भिन्न आहे.

परंतु हे निळयाचे वेदन कधी माझ्या मनात असते आणि कधी असत नाही; आणि निळयाच्या वेदनात संज्ञा आणि निळे हे दोन भिन्न घटक असतात हे आता आपल्याला माहीत असल्यामुळे असा प्रश्न उपस्थित होतो की जेव्हा निळयाचे वेदन असते तेव्हा संज्ञा असते की निळे असते की दोन्ही असतात ? निदान एक गोष्ट स्पष्ट आहे : हे तीन पर्याय परस्परांहून भिन्न आहेत. म्हणून जर कोणी म्हणाला की 'निळे आहे' हे म्हणणे 'निळे आणि संज्ञा दोन्ही आहेत' हे म्हणणे **एकच** आहे, तर त्याच्या हातून चूक घडेल आणि ती आत्मव्याघाती चूक असेल.

परंतु दुसरी एक गोष्टही स्पष्ट आहे, आणि ती म्हणजे जेव्हा एखादे वेदन असते तेव्हा निदान संज्ञा तरी खात्रीने असते; कारण जेव्हा मी म्हणतो की निळयाचे आणि हिरव्याचे अशी दोन्ही वेदने आहेत, तेव्हा त्या दोहोंत समान असणारा, ज्याच्यामुळे त्या दोहोंना वेदने म्हणतात, असा घटक दोन्ही प्रकरणी हजर असतो. त्यामुळे आता उरलेला एकच पर्याय म्हणजे एकतर दोन्ही आहेत **किंवा** संज्ञा एकटीच आहे. म्हणून जर कोणी म्हणाला की निळयाचे अस्तित्व म्हणजेच निळयाच्या वेदनाचे अस्तित्व, तर त्याच्या हातून चूक–आत्मव्याघाती चूक घडेल; कारण त्याचे प्रतिपादन असे असेल की, एकतर

निळे आणि निळे व संज्ञा ही एकच आहेत, **किंवा** निळे आणि संज्ञा एकच आहेत.

या प्रमाणे निळचाचा किंवा ज्यांना मी वेदनाचे विषय असे नाव दिले आहे त्यांपैकी कशाचाही त्याच्या संज्ञेशी अभेद (एकरूपता–identity) प्रतिपादणे हे आत्मव्याघाती चूक करणे होय. तसे करणे म्हणजे एखाद्या घटकाचे तो ज्याचा घटक आहे त्या संघाताशी किंवा त्या संघाताच्या दुसऱ्या घटकाशी अभेद प्रतिपादणे आहे. 'निळे आहे' याचा अर्थ जर आपण 'निळचाचे वेदन आहे' असा केला नाही तर ते विधान निरर्थक आहे असे जर आपल्याला कोणी सांगितले तर ते खात्रीने असत्य आणि आत्मव्याघाती होईल. जर आपल्याला कोणी असे सांगितले की निळचाचे अस्तित्व वेदनाच्या अस्तित्वाशिवाय अकल्प्य आहे, तर तो **बहुधा** या संदिग्ध शब्दांनी आत्मव्याघाती चूक व्यक्त करीत असावा. कारण निळचाचे अस्तित्व वेदनाच्या अस्तित्वाहून अगदी भिन्न कल्पिता येते, एवढेच नव्हे तर ते तसे कल्पावे लागते. निळे असेल आणि तरी निळचाचे वेदन नसेल अशी कल्पना आपण करू शकतो, एवढेच नव्हे तर अशीच कल्पना केली पाहिजे. माझ्यापुरते बोलायचे तर मी अशी कल्पना करू शकतो, एवढेच नव्हे तर ते सत्य आहे अशीही कल्पना मी करतो. म्हणून अकल्प्यत्वाच्या या भरमसाठ प्रतिपादनाचा अर्थ काहीतरी असत्य आणि आत्मव्याघाती असला पाहिजे, किंवा तो असा असला पाहिजे की निळचाचे वेदन अस्तित्वात असल्याशिवाय निळे कधीही अस्तित्वात असू शकत नाही अशी केवळ वस्तुस्थिती (a matter of fact) आहे.

आजपर्यंत कोणीही तत्त्वज्ञ ही आत्मव्याघाती चूक टाळू शकलेला नाही. कल्पनावाद आणि अज्ञेयवाद यांचे विस्मयकारक निष्कर्ष निळे आणि निळचाचे वेदन यांना अभिन्न मानूनच प्राप्त केले गेले आहेत : अस्तित्व हे संविदितत्व आहे असे मानले जाते याचे एकमेव कारण **अनुभवविषय** आणि **त्याचा अनुभव** हे एकच आहेत असे मानले जाते हे आहे, हे माझे मत लपविण्याची मला याठिकाणी गरज वाटत नाही. बार्क्ली व मिल् यांनी ही चूक केली होती हे बहुधा मान्य केले जाईल : आधुनिक कल्पनावादीही ती करतात हे नंतर अधिक संभाव्य वाटेल अशी मला आशा आहे; परंतु माझे मत सयुक्तिक आहे याचे दोन पुरावे मी आता देतो. पहिला पुरावा असा आहे की 'निळे', 'हिरवे', 'गोड' इत्यादि विषयांचा निर्देश करण्याकरिता त्यांना वेदने म्हणणे याशिवाय अन्य उपाय भाषेत उपलब्ध नाही। त्यांना 'वस्तू', 'विषय' किंवा 'पदे' म्हणणे म्हणजे भाषेचे उघड उल्लंघन करणे होय. तसेच आपल्या जवळ 'कारणता', 'समानता' किंवा 'अनन्यता' इत्यादि विषयांचे निर्देश करण्याचे त्यांना 'कल्पना', 'भाव' (notion) किंवा संकल्पना (concept) म्हणण्याखेरीज अन्य स्वाभाविक साधन नाही. परंतु जर भूतकालात तत्त्वज्ञांनी वेदन किंवा कल्पना आणि ज्याला मी तिचा विषय म्हणतो यांत स्पष्ट भेद केला असता, तर या दुसऱ्याला स्वतंत्र नाव नसावे हे अशक्यप्राय झाले असते. या दोन भिन्न वस्तूंकरिता त्यांनी नेहमी एकच नाव वापरले आहे; आणि म्हणून या दोन 'वस्तू' दोन भिन्न वस्तू नाहीत, परंतु एकच आहेत असे त्यांना वाटले असावे हे संभाव्य वाटते. दुसरे असे की जेव्हा आपण अंतर्निरीक्षणाच्या साह्याने निळचाचे वेदन शोधण्याचा प्रयत्न करतो, तेव्हा आपल्यासमोर एकच पद आहे अशी आपली समजूत होणे फार सोपे आहे. यात त्यांना तसे का वाटले असावे याचे चांगले कारण सापडते. निळे हे पद ओळखणे सोपे आहे, परंतु ज्याला मी 'संज्ञा' हे नाव दिले आहे तो दुसरा घटक–जो निळचाचे वेदन आणि हिरव्याचे वेदन या दोन्हींत समान आहे–हुडकून काढणे अतिशय कठीण आहे. कितीतरी लोकांना तो सापडतच नाही याचे गमक जगात जडवादी आहेत हे आहे. आणि सामान्यत: बोलायचे झाले तर ज्यामुळे निळचाचे वेदन ही गोष्ट मानस होते ते आपल्या हातातून निसटून जाते. रूपक वापरून बोलायचे झाले तर ते पारदर्शक असावे असे वाटते– आपण त्यातून आरपार पाहू शकतो, आणि आपल्याला निळचाखेरीज काहीच दिसत नाही. ते **काहीतरी** आहे अशी जरी आपली खात्री असली तरी ते काय आहे हे, मला वाटते, कोणाही तत्त्वज्ञाला अजून स्पष्टपणे समजलेले नाही.

पण हे विषयांतर झाले. मी जो मुद्दा सिद्ध केला होता तो असा की कोणत्याही वेदनात किंवा कल्पनेत आपल्याला दोन घटकांत भेद करावा लागेल, (१) 'विषय' किंवा ज्या बाबतीत एक वेदन दुसऱ्याहून भिन्न असते : आणि (२) 'संज्ञा' किंवा जे सर्व वेदनात समान असते, ज्यामुळे ती सर्व वेदनें किंवा मानस गोष्टी होतात. असे असल्यामुळे जेव्हा एखादे वेदन किंवा कल्पना असते तेव्हा आपल्याला पुढील पर्यायांपैकी एक निवडावा लागतो : विषयच फक्त, किंवा संज्ञाच फक्त, किंवा दोन्ही असतात ; आणि मी दाखवून दिले आहे की यांपैकी एक पर्याय– म्हणजे फक्त विषयच असतो हा– बाद करावा लागतो, कारण आपल्याला ज्याचे अस्तित्व प्रतिपादायचे असते ती मानस गोष्ट असते. म्हणून आता प्रश्न उरतो : दोन्ही असतात? की संज्ञाच फक्त असते? आणि या प्रश्नाला सार्विकपणे दिले गेलेले उत्तर आहे : दोन्ही असतात.

हे उत्तर मी कोणत्याही वेदनात किंवा कल्पनेत ज्यांना 'विषय' आणि 'संज्ञा' ही नावे दिली आहेत त्यांच्यासंबंधाविषयीच्या आतापर्यंत स्वीकारल्या गेलेल्या विश्लेषणातून निष्पन्न होते. ज्याला मी 'विषय' म्हणतो तो वेदनाचा किंवा कल्पनेचा केवळ 'आशय' आहे असे मानले जाते. असे म्हटले जाते की प्रत्येक प्रकरणी दोन आणि फक्त दोनच घटक आपण ओळखू शकतो, (१)बोध किंवा अनुभव आहे ही वस्तुस्थिती, आणि (२) जे जाणले किंवा अनुभवले जाते ते. वेदन किंवा कल्पना ही संघातरूप गोष्ट असून तिच्यात आपण 'आशय' व 'अस्तित्व' या दोन अवियोज्य अंगांचा भेद करू शकतो. हे विश्लेषण चुकीचे आहे हे मी दाखविणार आहे, आणि त्याकरिता मला पुढील चमत्कारिक दिसणारा प्रश्न विचारावा लागणार आहे : एक वस्तू दुसऱ्या वस्तूचा आशय आहे या म्हणण्याचा अर्थ काय? हा प्रश्न विचारण्याचा प्रघात नाही. तो शब्द सर्वांना समजलाच पाहिजे अशा थाटात त्याचा वापर केला जातो. परंतु ज्याअर्थी मी असे प्रतिपादणार आहे की निळे हे निळ्याच्या वेदनाचा आशय **नसते**, आणि त्याहून महत्त्वाचे म्हणजे, ते जरी तसे असले तरी या विश्लेषणात निळ्याच्या वेदनातील सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट हरवते, त्याअर्थी मी काय नाकारणार आहे याचे नेमके स्पष्टीकरण करणे अवश्य आहे.

तर मग एक वस्तू दुसऱ्या वस्तूचा आशय आहे या प्रतिपादनाचा अर्थ काय आहे बरे? प्रथमतः, मी हे सांगू इच्छितो की निळे हा निळ्या फुलाच्या आशयाचा घटक आहे हे म्हणणे उचित आणि यथार्थ आहे. म्हणून जर आपण असेही प्रतिपादले की ते (निळे) निळ्याच्या वेदनाच्या आशयाचा घटक आहे, तर त्याचा अर्थ असा होईल की त्याचा या संघातल्या इतर घटकांशी तोच संबंध आहे तो त्याचा निळ्या फुलाच्या इतर घटकांशी आहे असे आपण प्रतिपादतो आहोत. त्याचा निळ्या फुलाशी नाही असा कोणताच संबंध त्याचा निळ्याच्या वेदनाशी आहे असे आपण प्रतिपादू शकत नाही. आणि आपण पाहिलेच आहे की निळ्याच्या वेदनात निळ्याखेरीज निदान एक घटक असा आहे की ज्याला मी 'संज्ञा' हे नाव दिले आहे, आणि ज्याच्यामुळे ते वेदन वेदन होते. म्हणून जर निळे हा वेदनाचा आशय आहे असे आपण प्रतिपादले, तर त्याचा अर्थ असा होईल की त्याचा निळ्या फुलाच्या इतर घटकांशी जो संबंध असेल तोच संबंध त्याचा या 'संज्ञे'शी आहे. आपण प्रतिपादतो आहोत, हे आपण निश्चितच प्रतिपादतो आणि त्याहून अधिक काही प्रतिपादीत नाही. निळे आणि निळे फूल यांतील ज्या संबंधामुळे आपण पहिल्याला दुसऱ्याच्या आशयाचा भाग म्हणतो त्याचे नेमके स्वरूप काय आहे या प्रश्नात शिरण्याचा माझा विचार नाही. माझ्या उद्दिष्टाकरिता एवढे सांगणे पुरे होईल की आपण एखादी वस्तू आणि तिचे धर्म यांच्याविषयी बोलत असताना जो अतिशय सामान्य संबंध सामान्यतः अभिप्रेत असतो तोच तो संबंध; हा संबंध असा आहे की त्यामुळे एखादी वस्तू आहे असे म्हटले म्हणजे तिचे धर्मही असतात हे व्यंजित होते. जेव्हा आपण एखादी वस्तू आहे असे प्रतिपादतो तेव्हा जे आहे असे प्रतिपादले जाते ते म्हणजे तिचा **आशय**,

म्हणून जेव्हा निळे 'निळ्याच्या वेदना'च्या या आशयाचा भाग आहे असे म्हटले जाते तेव्हा ते (म्ह. निळ्याचे वेदन) कोणतीही 'वस्तू' ज्या प्रकारे बनलेली असते तसेच नेमके बनलेले आहे असा

अनुक्रमणिका

व्यवहार आपण करतो. या मतानुसार निळा मणी किंवा निळी दाढी ही ज्या प्रकारे परस्परांहून भिन्न आहेत, नेमक्या त्याच प्रकारे निळ्याचे वेदन त्या दोहोंहून भिन्न आहे. निळा मणी हा निळ्या दाढीहून भिन्न आहे कारण पहिल्यात काच आहे तर दुसऱ्यात केस आहेत; आणि 'निळ्याचे वेदन' या दोहोंहून भिन्न आहे; कारण त्यात काच किंवा केस यांच्याऐवजी संज्ञा आहे. निळ्याचा काचेशी किंवा केसांशी जो संबंध आहे नेमका तोच निळ्याचा संज्ञेशी आहे असे कल्पिले जाते : तिन्ही प्रकरणी ते वस्तूचा गुण असते.

परंतु मी आताच म्हणालो की निळ्याचे वेदन या गोष्टीचे विश्लेषण 'आशय' आणि 'अस्तित्व' असे केले जाते आणि त्यात निळे हे निळ्याच्या कल्पनेचा पूर्ण आशय आहे असे म्हटले जाते. यात एक गोष्ट संदिग्ध आहे आणि एक चूक होणे शक्य आहे हे मला जाता जाता दाखविले पाहिजे. 'आशय' हा शब्द दोन अर्थांनी वापरता येईल. जर आपण तो शब्द मि. ब्रॅडली ज्याला 'what' म्हणतात त्या अर्थी घेतला, म्हणजे एखादी वस्तू अस्तित्वात आहे असे आपण म्हणतो तेव्हा जे अस्तित्वात आहे असे आपण म्हणतो ते समग्र असा त्या शब्दाचा अर्थ घेतला, तर निळे हे निळ्याच्या वेदनाचा (संपूर्ण) आशय निश्चितच नाही : त्या वेदनाच्या आशयाचा एक भाग ज्याला मी 'संज्ञा' हे नाव दिले आहे तो घटक असतो. म्हणून या वेदनाचे एका बाजूला 'आशय' (निळे) आणि दुसऱ्या बाजूला केवळ अस्तित्व असे विश्लेषण खात्रीने चुकीचे आहे; त्यात आपल्याला पुन्हा 'निळे आहे' आणि 'निळ्याचे वेदन आहे' यांच्या आत्मव्याघाती एकरूपीकरणाचे (identification) उदाहरण सापडते. परंतु ज्या अर्थाने निळे हे वेदनाचा (पूर्ण) आशय आहे असे उचितार्थाने म्हणता येईल असा एक अर्थ आहे : या अर्थी 'आशय' हा eidos[६] प्रमाणे 'द्रव्य' (substance) किंवा 'भूत' (matter) यांच्या विरुद्ध होईल. कारण 'संज्ञा' हा घटक सर्व वेदनांत समान असल्यामुळे तो कोणत्यातरी अर्थी त्याचे 'द्रव्य' मानता येईल, आणि 'आशय' या शब्दाने मग ती वेदने परस्परांहून ज्या बाबतीत भिन्न असतील त्यांचा निर्देश करता येईल. याअर्थी 'निळे' हा वेदनाचा पूर्ण आशय आहे असे म्हणता येईल; परंतु तसे असेल तर 'आशय' आणि 'अस्तित्व' हे विश्लेषण किमानपक्षी दिशाभूल करणारे होईल; कारण 'अस्तित्वा'त आपल्याला वेदनात निळ्याखेरीज 'काय आहे' त्याचाही समावेश करावा लागेल.

तेव्हा आपल्यासमोर सार्विकपणे स्वीकारले गेलेले असे मत आहे की निळ्याच्या वेदनाशी किंवा कल्पनेशी निळे त्याचा आशय म्हणून संबद्ध आहे, आणि हे मत जर खरे ठरायचे असेल तर त्याचा अर्थ असा आहे की जेव्हा वेदन आहे असे आपण म्हणतो तेव्हा ज्याला अस्तित्व असते त्याचा निळे हा घटक असतो. वेदन आहे [किंवा वेदनाला अस्तित्व आहे] असे म्हणणे म्हणजे निळे आहे आणि संज्ञाही आहे असे म्हणणे, मग संज्ञा हे द्रव्य असून निळे त्याचा (संपूर्ण) आशय असेल, किंवा ती आशयाचा दुसरा घटक असेल. कोणतेही वेदन किंवा कल्पना ही 'वस्तू' असून ज्याला मी तिचा विषय म्हटले तो तिचा गुण आहे. जेव्हा आपण **मानस प्रतिमेचा** विचार करतो तेव्हा अशी वस्तू आपल्या मनापुढे असते. मानस प्रतिमेची कल्पना अशी केली जाते की जणू तिचा (अशी वस्तू असलीच तर) जिची ती प्रतिमा असेल त्या वस्तूशी नेमका तोच संबंध असतो की जो आरशातील प्रतिमेचा ज्या वस्तूचे ते प्रतिबिंब असेल तिच्याशी असतो. दोन्ही प्रकरणी आशयाचा अभेद असतो, आणि आरशातील प्रतिमा मनातील प्रतिमेहून केवळ याच बाबतीत भिन्न असते की एका प्रकरणी प्रतिमेतील दुसरा घटक 'काच' हा असतो, तर दुसऱ्यात तो संज्ञा असतो. जर प्रतिमा निळ्याची असेल तर या आशयाचा संज्ञेशी संबंध त्याचा काचेशी असलेल्या संबंधाहून अन्य नसतो : तो तिचा **केवळ आशय** आहे अशी आपली कल्पना असते. आणि वेदने व प्रतिमा ही सर्व या प्रकारचे संघात, म्हणजे मनांतील वस्तू, असल्याचे मानले जात असल्यामुळे 'आपल्याला काय ज्ञात होते?' या प्रश्नाचा अर्थ 'आपल्या

६. eidos–form (आकार) या अर्थाचा ग्रीक शब्द.

मनातील वस्तूंच्या **तुल्ययोगी**[७] वस्तू मनाबाहेर आहेत असे मानायला आपल्याजवळ काय कारण आहे ? ' असा केला जातो.

मी हे दाखवू इच्छितो की (१) मानस प्रतिमा नावाच्या वस्तू आहेत असे मानायला, म्हणजे निळे हे निळ्याच्या वेदनाच्या आशयाचा भाग आहे असे मानायला, आपल्याजवळ कसलेही कारण नाही, आणि (२) जरी मानस प्रतिमा असल्या तरी कोणतीही मानस प्रतिमा किंवा वेदन किंवा कल्पना ही **केवळ** या प्रकारची वस्तू नाही. जरी ' निळे ' प्रतिमेच्या किंवा वेदनाच्या किंवा कल्पनेच्या आशयाचा भाग असले, तरी ते त्याच्याशी आणखी एका अगदी वेगळ्या तऱ्हेनेही संबद्ध असते, आणि हा दुसरा संबंध, जो पारंपरिक विश्लेषणातून गाळला जाई, असा एकच संबंध आहे की ज्याच्यामुळे निळ्याचे वेदन ही मानस गोष्ट होऊ शकते.

एखाद्या वेदनाचे किंवा कल्पनेचे यथार्थ विश्लेषण पुढीलप्रमाणे आहे : त्या सर्वांत समान असलेला घटक, ज्याला मी ' संज्ञा ' हे नाव दिले आहे, तो वस्तुतः संज्ञाच आहे; वेदन हा वस्तुतः कशाच्या तरी ' ज्ञानाचा ' किंवा ' अनुभवाचा ' प्रकार आहे. जेव्हा निळ्याचे वेदन (अस्तित्वात) आहे असे आपण म्हणतो त्यावेळी निळ्याची जाणीव आहे हे आपण जाणतो. आणि ही जाणीव आपण आतापर्यंत पाहिल्याप्रमाणे नुसतीच भिन्न, अनन्यसाधारण, आणि निळ्याहून सर्वथा वेगळी असत नाही : तिचा निळ्याशी एक सर्वथा भिन्न आणि अनन्यसाधारण असा संबंधही असतो– असा संबंध की जो वस्तू किंवा द्रव्य आणि आशय जो यांच्या, किंवा आशयाचा एक घटक आणि दुसरा घटक यांच्या संबंधाहून वेगळा असतो. हा संबंध म्हणजे ' जाणणे ' या शब्दाने सर्वदा अभिप्रेत असलेला संबंध. आपल्या मनात निळ्याचे ' ज्ञान ' असणे म्हणजे आपल्या मनात जिचा निळे हा आशय आहे अशी वस्तू किंवा प्रतिमा असणे नव्हे, निळ्याच्या वेदनाची जाणीव होणे म्हणजे एका मानस प्रतिमेची– जिचे निळे आणि कोणता तरी घटक त्याच अर्थी घटकावयव असतात की ज्याअर्थी निळे आणि काच हे निळ्या मण्याचे घटक असतात– अशा वस्तूची जाणीव होणे नव्हे, ते निळ्याच्या जाणिवेची जाणीव होणे आहे– या दोन्ही प्रकरणी ' जाणीव ' हा शब्द अगदी एकाच अर्थाने वापरला आहे. ह्या घटकाकडे आशयवादी उपपत्तीत नक्कीच दुर्लक्ष होते हे आपण पाहिले आहे : निळ्याच्या वेदनात निळे आणि दुसरा घटक यात हा अद्वितीय संबंध आहे ही गोष्ट त्या उपपत्तीत मुळीच व्यक्त होत नाही. आणि माझा असा दावा आहे की हे दुर्लक्ष हा केवळ भाषिक निष्काळजीपणा नव्हे, तर त्याचे कारण हे आहे की जरी तत्त्वज्ञांच्या हे लक्षात आले आहे की ' संज्ञा ' या शब्दाने कोणत्या तरी अनन्यसाधारण वस्तूचा निर्देश होतो, तरी ही वस्तू काय आहे याची स्पष्ट संकल्पना त्यांना कधीही करता आली नाही. ती वस्तू आणि निळे यांना आपल्या मनासमोर धरून त्यांची तुलना– जशी ते निळे आणि हिरवे यांची करू शकतात तशी– ते करू शकलेले नाहीत. याचे कारण मी वर दिलेच आहे : म्हणजे ज्याक्षणी आपण आपले लक्ष संज्ञेवर केंद्रित करण्याचा प्रयत्न करतो आणि ती मान्य आहे हे स्पष्टपणे पहाण्याचा यत्न करू लागतो, त्याक्षणी ती जणू नाहीशी होते; आपल्यासमोर फक्त रिक्तताच असावी असे वाटू लागते. जेव्हा आपण निळ्याच्या वेदनाचे अंतर्निरीक्षण करू पाहतो तेव्हा आपल्याला निळेच तेवढे दिसते : त्याचा दुसरा घटक जणू पारदर्शक असावा असे वाटते. तरीही जर आपण पुरेशा सावधानतेने पाहिले, आणि आपण जे शोधतो आहोत ते निश्चित काही तरी आहे हे आपल्याला माहीत असले, तर ते आपल्याला सापडू शकते. या परिच्छेदात माझा प्रमुख उद्देश वाचकाला ते दाखवावे हाच होता; परंतु मला फारच थोडे यश आले असावे अशी मला भीती वाटते.

याप्रमाणे निळ्याच्या वेदनाच्या विश्लेषणात निळ्याखेरीज ' जाणीव ' हा अनन्यसाधारण घटक आणि या घटकांचा निळ्याशी असलेला संबंध हेही समाविष्ट असतात, अशी वस्तुस्थिती असल्या-

---

७. corresponding

मुळे, (१) निळे हा बहुधा वेदनाच्या आशयाचा भागच नसावा, आणि (२) जरी तो असला, तरी जर निळ्याचा त्याच्याशी फक्त हाच संबंध असेल तर ते वेदन निळ्या**चे** वेदन होणार नाही, अशी जी दोन भिन्न विधाने मी प्रतिपादली त्यांचा काय अर्थ होतो ते मी आता स्पष्ट करू शकतो. यांपैकी पहिला उपन्यास[८] आपण आता असा व्यक्त करू शकतो की जर तो खरा असेल तर ज्यावेळी निळ्याचे वेदन असते त्यावेळी **निळे वेदन** असते : ह्या शब्दप्रयोगाला आक्षेप घेतला जाण्याची शक्यता आहे; परंतु निळे हे संज्ञेचा किंवा अनुभवाचा आशय आहे असे म्हणण्याचा तोच अर्थ असला पाहिजे आणि आहे. जेव्हा मला निळ्याचे वेदन होते तेव्हा माझी संज्ञा किंवा अनुभव निळा असतो की नाही याचा खात्रीलायक निश्चय मी अंतर्निरीक्षणाने करू शकत नाही : मला फक्त तसे मानायला काही कारण दिसत नाही. परंतु ती (संज्ञा) तशी आहे की नाही या गोष्टीला महत्त्व नाही; माझे अंतर्निरीक्षण दुसरी एक गोष्ट खरी असल्याबद्दल निर्णायक ग्वाही देते– की मला निळ्या**ची**[९] जाणीव असते; आणि याचा मला अभिप्रेत अर्थ असा आहे की माझ्या जाणिवेचा निळ्याशी एक सर्वथा भिन्न आणि वेगळा संबंध असतो. माझी जाणीव जशी निळ्या**ची** आहे **तशीच** ती निळीही असू शकेल हे मी मान्य करतो; परंतु ती निळ्या**ची** जाणीव असते याबद्दल माझी पक्की खात्री आहे. ज्या केवल[१०] आणि अनन्य-साधारण संबंधाच्या अस्वित्वामुळे आपण करीत असलेला ज्ञान आणि ज्ञातवस्तू, किंवा खरे म्हणजे मन आणि भूत (matter) यातील भेद समर्थनीय ठरतो तो संबंध जाणिवेचा निळ्याशी असतो. आणि हा निष्कर्ष मी, ज्याला वेदनाचा आशय म्हणतात तो खरोखर त्याला मी जे नाव आरंभी दिले होते– म्हणजे वेदनाचा **विषय**– तोच आहे अशा शब्दांत व्यक्त करू इच्छितो.

पण हे सर्व खरे असेल तर त्यातून काय निष्पन्न होते?

कल्पनावादी हे मान्य करतात की अशा काही वस्तू खरोखर आहेत की ज्यांची आपल्याला जाणीव नसते; त्यांचे असे मत आहे की काही वस्तू अशा आहेत की ज्या कोणत्या तरी अनुभवाची अवियोज्य अंगे असल्या तरी त्यांच्या (कल्पनावाद्यांच्या) अनुभवाची अवियोज्य अंगे नसतात. त्यांचे असेही मत आहे की ज्यांची त्यांना केव्हा केव्हा जाणीव होते अशा काही वस्तू त्यांची त्यांना जाणीव नसतांनाही असतात. उदाहरणार्थ, ते असे मानतात की त्यांना इतर मनांची जाणीव मधून मधून होते, परंतु ही मने त्यांना त्यांची जाणीव नसतांनासुद्धा अस्तित्वात राहतात. तेव्हा त्यांना कधी कधी अशा वस्तूंची जाणीव होते की ज्या त्यांच्या स्वतःच्या अनुभवाची अवियोज्य अंगे **नसतात**. त्यांना काही अशा वस्तूंचे **ज्ञान आहे** की ज्या त्यांच्या अनुभवाचा केवळ भाग किंवा आशय **नसतात**, आणि माझ्या वेदनाच्या विश्लेषणाने मला जे दाखवायचे होते ते हे की जेव्हा जेव्हा माझ्या जवळ केवळ एक वेदन किंवा कल्पना असते, तेव्हा तेव्हा मला अशा एका वस्तूची जाणीव होते की जी त्याच प्रकारे आणि त्याच अर्थाने माझ्या अनुभवाचे अवियोज्य अंग **नसते**. वेदनात अंतर्भूत असल्याचे मी प्रतिपादलेली जाणीव म्हणजे कोणत्याही प्रकारच्या ज्ञानात सारभूत असलेली गोष्ट आहे : ज्याची मला जाणीव होते असे एखादे अतिशय उत्कृष्ट आणि स्वतंत्र वास्तव हे जितके अनुभवाचा विषय असते आणि जितके केवळ आशय नसते, तितकेच 'निळे'ही अनुभवाचा विषय आहे आणि केवळ आशय नाही. म्हणून आपल्या कल्पना आणि वेदने यांच्या वर्तुळाच्या बाहेर कसे जाता येईल हा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. वेदन अनुभवणे म्हणजे आधीच त्या वर्तुळाच्या पलीकडे असणे होय. ते मला ज्ञात होऊ शकेल अशा कोणत्याही वस्तूइतकेच वस्तुतः आणि खरोखर **माझ्या** अनुभवाचा भाग **नसलेले** काहीतरी जाणणे असते.

आता जे जे आहे ते ते कोणत्यातरी अनुभवाचे अवियोज्य अंग आहे असे कल्पनावादी समजतात

---

८. उपन्यास – hypothesis

९. of blue, नीलविषयक.

१०. simple

अनुक्रमणिका

त्याचे कारण निदान काही वस्तू **त्याच्या** अनुभवाचे अवियोज्य अंग आहेत असे ते समजतात असे प्रतिपादण्यात मला वाटते माझी चूक होत नाही. आणि ज्याला ते आपल्या कल्पना आणि वेदने यांचा **आशय** म्हणतात तो आपल्या अनुभवाचे अवियोज्य अंग असतो याच्याइतकी पक्की खात्री त्यांची आणखी कशाविषयीही नसते. म्हणून जर असे आढळून आले की तो आशय असो की नसो, निदान तद्विषयक अनुभवाचे अवियोज्य अंग असत **नाही,** तर **आपण** अनुभवीत असलेले काहीही कसे अवियोज्य अंग नसते हे मान्य होण्यास अडचण पडू नये. पण जर, जे त्या अनुभवाचे अवियोज्य अंग नसते ते सोडून इतर काहीही आपण कधीही अनुभवीत नसलो, तर **सर्व** राहोतच, पण निदान काही तरी कुठल्यातरी अनुभवाचे अवियोज्य अंग आहे असा निष्कर्ष आपण कसा काढू शकू ? 'अस्तित्व म्हणजे संविदितत्व' हे गृहीत किती निराधार आहे ते आता स्वच्छ प्रकाशात येते.

याशिवाय जर कल्पनावाद्याच्या वेदनाचा विषय **नसून** तो समजतो त्याप्रमाणे केवळ आशय असेल, म्हणजे जर तो त्याच्या अनुभवाचे खरोखरच अवियोज्य अंग असेल, तर कोणाही कल्पनावाद्याला स्वतःची किंवा कोणत्याही वास्तव पदार्थाची जाणीव असणे शक्य नाही, हे मला वाटते सहज लक्षात येऊ शकेल. कारण वेदनाचा आपल्या विषयाशी संबंध आणि कोणत्याही प्रकारच्या अनुभवाचा त्याच्या विषयाशी असणारा संबंध हे एकच आहेत; आणि हे मला वाटते कल्पनावादीही मान्य करतात; जसे निळे हा निळयाच्या वेदनाचा आशय आहे असे ते म्हणतात, तसेच ते हेही तितक्याच तत्परतेने म्हणतात की अवधारण (judgement), किंवा विचार, किंवा संवेदन (perception) यांचे विषय त्या अवधारणाचे, विचाराचे किंवा संवेदनाचे आशय असतात. परंतु जर असे असेल की जेव्हा कल्पनावादी समजतो की आपल्याला स्वतःची किंवा आणखी कुणाची जाणीव आहे, तेव्हा ते खरे असू शकत नाही. त्याच्याच उपपत्तीप्रमाणे तो स्वतः किंवा तो दुसरा मनुष्य हे वस्तुतः जाणिवेचे केवळ आशय असून ती जाणीव कशाचीही [म्ह. कोणत्याही वषयाची] जाणीव नाही अशी वस्तुस्थिती होईल. त्याच्या ठिकाणी विशिष्ट आशय असलेली जाणीव आहे एवढेच फक्त आपण म्हणू शकू : त्याच्या ठिकाणी कोणत्यातरी विषयाची जाणीव आहे हे कदापि सत्य असू शकत नाही. आणि त्याचप्रमाणे आपण आहोत, किंवा वास्तवता चिद्रूप आहे याही गोष्टीची जाणीव त्याला कदापि असू शकणार नाही. त्या शब्दात तो वर्णीत असलेली गोष्ट वस्तुतः एवढीच असेल की त्याचे अस्तित्व आणि वास्तवतेची चिद्रूपता हे एका जाणिवेचे आशय आहेत, परंतु ही जाणीव कशाचीही नाही—स्वतःच्या आशयाची तर नाहीच नाही.

एवढेच नव्हे तर ज्या वस्तूची त्याला जाणीव आहे अशी प्रत्येक वस्तू जर वस्तुतः त्याच्या अनुभवाचा केवळ आशय असेल, तर आपल्याखेरीज आणखी काही अस्तित्वात आहे असे मानायला त्याला कसलेही कारण असणार नाही. इतर मनुष्ये आहेत हे अर्थात् शक्य असेल; अहमेववादच (Solipsism) अवश्यमेव खरा आहे असे होणार नाही; परंतु तो खरा नाही असा निष्कर्ष काढायला त्याच्याजवळ साधक विधान असणार नाही. **त्याच्या** अनुभवाचे अनेक वस्तू आशय आहेत या त्याच्या साधकावरून तो स्वतः आहे हे अर्थात् निष्पन्न होईल. परंतु ज्याअर्थी आपल्याला जिची जाणीव आहे असे तो समजतो अशी प्रत्येक वस्तू वस्तुतः त्या जाणिवेचे अवियोज्य अंग असते, त्याअर्थी ह्या साधनावरून ह्या आशयांपैकी एकालाही त्याच्या अनुभवाचे, म्हणजे त्याचेच, अवियोज्य अंग याखेरीज अन्य अस्तित्व आहे या निष्कर्षाला वाव नाही; मग इतर संज्ञांच्या अस्तित्वाचा प्रश्न दूरच राहिला.

अनुभवाचा विषय वस्तुतः त्या अनुभवाचा केवळ आशय किंवा अवियोज्य अंग असतो ह्या कल्पनावाद्याच्या समजुतीवरून **हे** निष्कर्ष निष्पन्न होतात, तो समजतो ते नव्हेत. उलट ज्याला मी एखाद्या वस्तूची जाणीव असे नाव दिले आहे त्या अनन्यसाधारण संबंधाचे स्वरूप जर आपण स्पष्टपणे ओळखले; जर आपण लक्षात घेतले की हा संबंध प्रत्येक अनुभवाच्या विश्लेषणात अनुस्यूत असतो— मग तो अनुभव वेदनमात्र असो की अतिप्रगल्भ संवेदनाचा किंवा चिंतनाचा असो; तसेच हा संबंध अनुभवातील वस्तुतः एकमेव सारभूत घटक आहे— सर्व अनु-

भवांत समान असणारी आणि फक्त अनुभवांतच असणारी अशी एकमेव गोष्ट आहे, आणि त्यामुळेच कोणत्याही घटिताला (fact) मानस ही संज्ञा आपण देऊ शकतो; तसेच जर आपण हे ओळखले की ही जाणीव सर्वत्र अशा स्वरूपाची आहे की तिचा विषय त्याची आपल्याला जाणीव नसती तर जसा असता नेमका तसाच त्याची आपल्याला जाणीव होते तेव्हा असतो : तर हे स्पष्ट होईल की अवकाशातील टेबलाचे अस्तित्व **तद्विषयक** माझ्या अनुभवाशी त्याचप्रकारे संबद्ध असते ज्याप्रकारे माझे अस्तित्व माझ्या **तद्विषयक** अनुभवाशी संबद्ध असेल. दोहोंचीही आपल्याला केवळ जाणीव असते; जर एक आहे अशी आपल्याला जाणीव झाली तर नेमक्या त्याच अर्थी दुसरेही आहे अशी आपल्याला जाणीव होते; आणि जर आपला अनुभव आपल्याला त्यांच्या अस्तित्वाची जाणीव नसताना असू शकतो हे खरे असेल, तर टेबलही तसेच असू शकते असे मानायला आपल्याला नेमके तेच कारण आहे. म्हणून जेव्हा बार्क्ली म्हणाला की मला ज्यांची साक्षात् जाणीव आहे अशी वस्तू म्हणजे फक्त माझी वेदने आणि कल्पना, तेव्हा ते विधान असत्य होते, आणि जेव्हा कांट म्हणाला की अवकाशांतील वस्तू म्हणजे अशा 'कल्पना' (Vorstellungen) आहेत की ज्यांचे परस्परांत असणारे संबंध त्याच 'कल्पना' जेव्हा अहंगत अनुभवात असतात तेव्हा असणाऱ्या संबंधांहून भिन्न असतात, तेव्हा तेही असत्य होते. मला माझ्या वेदनांची जितकी साक्षात् जाणीव आहे तितकीच साक्षात् जाणीव मला अवकाशातील भौतिक वस्तूंच्या अस्तित्वाचीही आहे; आणि त्या प्रत्येक प्रकरणी मला एकाच गोष्टीची जाणीव होते– आणि ती म्हणजे एका प्रकरणी एक भौतिक वस्तू आणि दुसऱ्यात माझे एक वेदन खरोखर आहेत म्हणून भौतिक वस्तूंच्या संबंधाने विचारावा लागणारा प्रश्न, आपल्या संवेदनांचे तुल्ययोगी काही अस्तित्वात आहे असे समजण्यास काय कारण आहे ? हा नसून भौतिक वस्तूंच्या अस्तित्वाचा पुरावा आणि आपल्या वेदनांच्या अस्तित्वाचा पुरावा एकच असताना, भौतिक वस्तूंना अस्तित्व नाही असे मानायला काय कारण आहे ? हा आहे. ह्या दोन्हीना अस्तित्व आहे हे कदाचित् खोटे असेल; पण भूत आपल्या अनुभवाचे अवियोज्य अंग आहे हे त्याचे अस्तित्व शंकास्पद करण्यास पुरेसे कारण असेल, तर त्याच विचारसरणीने आपल्या अनुभवालाही अस्तित्व नाही हेही निर्णायक रीत्या निष्पन्न होईल, कारण तेही आपल्या **तद्विषयक** अनुभवाचे अवियोज्य अंग असले पाहिजे. चैतन्याबरोबरच भूतही (अस्तित्वात) आहे असे मानणे याला असलेला एकमेव समंजस पर्याय म्हणजे निरपेक्ष संशयवाद– काय सांगावे, कदाचित् काहीही अस्तित्वात नसेल, हा इतर सर्व मते– निदान काहीतरी अस्तित्वात आहे असे प्रतिपादणारा अज्ञेयवाद, तसेच चैतन्य अस्तित्वात आहे असे प्रतिपादणारा कल्पनावाद--ही सर्व, जर भूतावर विश्वास ठेवायला आपल्याजवळ कारण नसेल तर, कोणत्याही अतिअसंस्कृत अंधश्रद्धांइतकीच निराधार आहेत.

अनुक्रमणिका





व. भ. कर्णिक

अल्पसंख्याकांची समस्या

अल्पसंख्याकांची समस्या नाही असा देश जगामध्ये सापडणे कठीण आहे. देश अगर राष्ट्रे जी बनली ती शंभर टक्के एकजिनसी समाज म्हणून बनली नाहीत. कोणचा तरी एक समाज बहुसंख्य होता– त्या समाजावरून राष्ट्राला नाव मिळाले. पण त्या बहुसंख्य समाजाच्या बरोबरीने त्या प्रदेशात भाषेने, धर्माने अगर वंशाने त्याच्यापासून वेगळे असे इतर गट अगर समाजही रहात असतात. त्यांच्यामुळे अल्पसंख्याकांची समस्या निर्माण होते.

ही समस्या अमेरिकेसारख्या संपन्न राष्ट्रातही आहे. तिथे वंशभेदावर आधारलेला नीग्रोंचा प्रश्न आहे. पण इतरही अनेक अल्पसंख्य गट त्या देशात आहेत. ते मुख्यत्वेकरून युरोप खंडातील अनेक देशांतून येऊन तिथे स्थाईक झालेल्या नागरिकांचे आहेत. जपानी, चिनी वगैरे पीतवर्णी गट आहेत तसेच मेक्सिको व पोर्टोरिको येथून आलेल्या कामगारांचेही गट आहेत. आणि अमेरिकेचे पहिले रहिवासी जे रेड इंडियन्स त्यांचाही गट आहे. हे सर्व गट अमेरिकेत एक दोन पिढ्या घालवल्यानंतर एकजीव होतील अशी अपेक्षा होती. अमेरिका त्यांना एकजीव करणारी कढई (melting pot) बनेल अशी कल्पना होती. पण ती कल्पना फलद्रूप झाली नाही. सगळे गट आपआपले स्वतंत्र अस्तित्व टिकवून आहेत आणि त्यांना राष्ट्रीय जीवनात समाविष्ट करून घेण्यासाठी कायद्याने किंवा रूढीने त्यांना काही सवलती द्याव्या लागतात. अशा तऱ्हेच्या सवलती देणे राष्ट्रहितविरोधी आहे असे कुणीही मानत नाही.

युरोपमधील अनेक राष्ट्रांतही हा प्रश्न आहे. उदाहरणार्थ, बेल्जम. तिथे भाषिक गट आहेत आणि त्यांच्यामध्ये वेळोवेळी तीव्र भांडणे पेटतात. युगोस्लाव्हिया हे पाचसहा राष्ट्रगटांचे मिळून बनलेले राष्ट्र आहे. सर्वांना एकत्र ठेवण्यासाठी म्हणून त्याने संघराज्य पद्धत (federation) स्वीकारली. तरीही कुरबूर व धुसफूस आहेच, व मार्शल टिटोच्या पाठीमागे संघराज्य कितपत टिकेल या विषयी पुष्कळांना शंका वाटते. रशिया हे तर बहुराष्ट्र (multinational) राज्य आहे. तिथेही वेगवेगळ्या राष्ट्रगटांमधे संघर्ष सुरू झाला आहे. हुकूमशाही राज्यपद्धतीमुळे तो ताबडतोब दडपला जातो व त्याची बातमीही फारशी बाहेर येत नाही ही गोष्ट वेगळी.

दुसऱ्या महायुद्धानंतर निर्माण झालेल्या आफ्रिकी राष्ट्रांत अल्पसंख्याकांचा प्रश्न हा एक मोठा ज्वलंत प्रश्न आहे. नवी राष्ट्रे निर्माण झाली ती साम्राज्यवाद्यांनी आपल्या सोईसाठी आखलेल्या सीमांनुसार. ह्या सीमांच्या आत वेगवेगळ्या जातीजमाती होत्या. त्यांच्यापैकी पुष्कळांच्या नवोदित राष्ट्रांमधे आपल्याला न्याय मिळत नाही अशा तक्रारी आहेत. अशाच्या स्वरूपाच्या तक्रारीवरून नायजेरियात यादवी युद्ध लढले गेले. तो प्रकार इतर काही देशांत कमीअधिक प्रमाणात चालू आहे. या भांडणामुळे बाहेरच्या देशांना हस्तक्षेप करण्याची संधी सापडते आणि मग स्वतंत्र झालेली राष्ट्रे नव्या साम्राज्यवाद्यांची शिकार बनतात.

काही प्रस्थापित जुन्या राष्ट्रांमध्येही अल्पसंख्याकांचा प्रश्न नव्याने उत्पन्न होऊ लागला आहे. उदाहरणार्थ, इंग्लंडमध्ये स्कॉच व वेल्श या जमातींत फुटीर वृत्ती खूप वाढली आहे. स्कॉटलंडमध्ये स्कॉटिश नॅशनल पार्टी खूप प्रबळ बनली असून निवडणुकीमध्ये तिला वाढता पाठिंबा मिळत चालला आहे. दोन्ही प्रदेशांतील लोकांना अधिकाधिक

अनुक्रमणिका





स्वायत्तता देण्याच्या योजना आखल्या जात आहेत. त्यांनी त्यांचे समाधान होईल की नाही कुणास ठाउक ?

काही वेळा अल्पसंख्याकांचा प्रश्न राष्ट्रीय स्वरूप धारण करतो. आपल्या देशात ते घडले आणि उत्तरेकडील व पूर्वेकडील मुसलमान समाजाच्या वेगळे राष्ट्र म्हणून नांदण्याच्या मागणीला आपल्याला मान्यता द्यावी लागली. धर्मभावनेच्या आधारावर पाकिस्तान निर्माण झाला खरा, पण त्यालाही अखेरै तडे गेले. पूर्वेकडील मुसलमान समाजाने आपले स्वतंत्र बांगला देश हे राज्य निर्माण केले. पण तेवढयाने पाकिस्तानच्या अडचणी संपल्या नाहीत. आजही तिथे बलुची, पठाण, वगैरेंच्या स्वायत्ततेच्या मागण्या दत्त म्हणून उभ्या आहेत आणि पंजाबी वर्चस्वाविरूद्धचा असंतोष ठिकठिकाणी दृष्टीस पडतो.

आपल्या येथील अल्पसंख्याकांच्या समस्येचा शांतपणे आणि विवेकनिष्ठ पद्धतीने विचार व्हावा म्हणून हे प्रास्ताविक स्वरूपाचे विवेचन. त्यावरून हे लक्षात येईल की आपल्या येथे निर्माण झालेला प्रश्न नवीन वा अपूर्व नाही ; तो अनेक देशांत निर्माण झालेला असून प्रत्येक देशात आपल्या परंपरेनुसार व जीवनदृष्टीनुसार तो सोडवण्याचे प्रयत्न होतात. दुसरी लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट ही की आपली भाषा, धर्म, वंश, कुळ वगैरेबद्दलचा अभिमान वा आग्रह मनुष्याच्या मनात स्वभावतः वाढतो व स्थिरावतो आणि तो पिढ्यानपिढ्या व शतकानुशतके नाहीसा होत नाही. माणसाची स्वाभाविक प्रवृत्ती म्हणूनच त्याच्याकडे पाहिले पाहिजे व त्याची कदर केली पाहिजे. तो दडपून टाकण्याचा जितका प्रयत्न होतो तितका तो अधिकाधिक दृढमूल होतो.

अल्पसंख्याकांची समस्या सोडविण्याचे दोन मार्ग आहेत : एक दडपशाहीचा व निःपाताचा व दुसरा लोकशाहीचा, सवलती व संरक्षण देऊन त्यांना बहुसंख्याकांशी समरस करून घेण्याचा. हिटलरने पहिला मार्ग स्वीकारला होता. ज्यूंचा त्याला निःपात करावयाचा होता. तीच त्याच्या दृष्टीने त्या प्रश्नाची अखेरची सोडवणूक (final solution) होती. साम्यवादी राष्ट्रामध्येही तोच दडपशाहीचा मार्ग स्वीकारला जातो. स्टालिनने अनेक राष्ट्रगटांचे अक्षरशः शिरकाण केले. तो मार्ग भारताच्या परंपरेत व लोकशाही राज्यव्यवस्थेत बसणारा नाही. म्हणून आपल्याला स्वीकारला पाहिजे तो लोकशाहीचा, सवलती व संरक्षण देऊन अल्पसंख्याकांचा विश्वास संपादन करण्याचा मार्ग.

लोकशाहीमध्ये बहुसंख्याकांचे राज्य असते, म्हणून त्या राज्याबद्दल अल्पसंख्याकांना संशय वाटणे साहजिक आहे. कारण ते अल्पसंख्य असे आहेत की ज्यांना बहुसंख्य बनणे शक्य नाही. म्हणूनच भारतीय संविधानाने मूलभूत हक्क म्हणून त्यांना काही संरक्षणे व सवलती दिल्या आहेत. इतर नागरिकांप्रमाणे अल्पसंख्याकांना सर्व नागरी हक्क आहेत. ते त्यांना स्वतःच्या संरक्षणासाठी व विकासासाठी वापरता येतात. शिवाय त्यांना धार्मिक स्वातंत्र्य आहे, आपल्या धर्माचे त्यांना आचरण करता येते, एवढेच नव्हे तर आपल्या धार्मिक संस्था जुन्या रीतरिवाजानुसार चालवता येतात. तसेच आपल्या सांस्कृतिक विकासासाठी त्यांना आपल्या खास शिक्षणसंस्था चालवता येतात. भारतातील सर्व अल्पसंख्याकांना हे हक्क घटनेप्रमाणे मिळाले असून त्यामध्ये कुणीही ढवळाढवळ करू शकत नाही.

संविधानाने दिलेले हे संरक्षण अपुरे पडते असे गेल्या तीस वर्षांच्या अनुभवानंतर म्हणावे लागते. आपल्या येथील सर्वांत मोठा अल्पसंख्य गट म्हणजे मुसलमान समाज. तो चांगला दहाएक कोटींचा असून सर्व देशभर पसरलेला आहे. त्या समाजाकडे पाहिले तर त्याचे स्वास्थ्य व सुरक्षितता वाढली असे म्हणता येत नाही. सुरक्षितता तर निश्चित वाढलेली नाही; कारण जातीय दंगे मधून मधून होतातच आणि त्यामध्ये बहुशः मुसलमानांची अधिक प्राणहानी होते. दंगा झाल्यानंतर पहिला दगड कुणी फेकला याची शहानिशा करण्यात फारसे हशील नसते. दंगे होतात ते हिंदू आणि मुसलमान यांच्यातील परस्पराविषयीच्या अविश्वासामुळे. त्या परिस्थितीत क्षुल्लक कारणावरून दंगे उद्भवतात आणि मग ते शल्य दोघांच्याही मनात वर्षानुवर्षे सलत राहते. जातीय दंग्यांची ही बाब सोडली तरी मुसलमान समाजाची गेल्या तीस वर्षांत फारशी प्रगती झाली आहे असे दिसत नाही. त्याचा मागासलेपणा व दारिद्र्य आहे

तसेच कायम आहे. नोकऱ्यांमध्ये व उद्योगधंद्यांत त्याचे स्थान उंचावलेले नाही. नोकऱ्यांमध्ये व इतरत्र आपल्या संख्येनुसार आपल्याला स्थान लाभावे अशी कोणत्याही समाजाची इच्छा असावी हे साहजिक आहे. मुसलमान समाजाची ही इच्छा मुळीच पुरी झालेली नाही. सार्वजनिक जीवनातील त्या समाजाचे स्थान सारखे खालावत चालले आहे.

याखेरीज गेल्या काही वर्षांत घडलेल्या दोन तीन गोष्टींनी मुसलमान समाजाला अधिक सचिंत बनवलेले आहे. अलिगड विद्यापीठ व उर्दू भाषा याबद्दलच्या धोरणांचा या बाबतीत उल्लेख करता येईल. अलिगड विद्यापीठ मुसलमान समाजाचे सांस्कृतिक विद्यापीठ म्हणून काढले तर असा कोणता अनर्थ कोसळणार आहे ? तसेच उत्तर प्रदेश व बिहार या राज्यांच्या काही भागांत उर्दूला हिंदीच्या बरोबरीने राज्यभाषा म्हणून का स्थान देऊ नये ? त्या भागातील सर्वसामान्य जनतेची ती भाषा आहे. उर्दूला मुसलमानांची भाषा समजणेच मुळी गैर आहे; ती हिंदू व मुसलमान दोघांचीही भाषा आहे. इतर भाषांच्या बरोबरीने तिचीही वाढ व्हावी म्हणून सरकारी व खाजगी प्रयत्न का होऊ नयेत ?

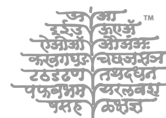
गेल्या काही वर्षांत हिंदुत्ववादाचे जे पुनरुज्जीवन झाले त्यामुळे हे प्रश्न उत्पन्न झाले आहेत. हिंदुस्थान हा हिंदूंचाच या कल्पनेतून इतर धर्मांबद्दल व समाजाबद्दल अनादर व संशय निर्माण होतो. या कल्पनेतूनच इस्लाम धर्माचे स्वरूपच असे आहे की त्यामुळे त्या धर्माच्या अनुयायांना भारतीय समाजाशी एकरूप होता येणार नाही असा एक विचार निघालेला आहे. हा विचार मुसलमानांच्या धार्मिक श्रद्धेची स्थळे भारताबाहेर आहेत या गोष्टीलाही खूप महत्त्व देतो. या विचाराचे विश्लेषण व मूल्यमापन करण्याचे हे स्थळ नव्हे. पण एकच गोष्ट नमूद करावीशी वाटते. ती ही की तो विचार मान्य केला की इस्लामचा त्याग केल्याखेरीज मुसलमानांना भारतामध्ये समान नागरिकत्व मिळणार नाही हे फलित सिद्ध होते. या फलिताने सर्वधर्मसमभावाच्या आपल्या तत्त्वाला व आपल्या उदार दृष्टिकोनाला छेद जातो हे विसरून चालणार नाही. मुसलमान समाजामध्ये व त्याच्या धर्माचरणात दोष नाहीत असे नाही. ते दोष हलके हलके शिक्षणाने दूर केले पाहिजेत. पण त्यासाठी धर्मच सोडा असा आग्रह धरला तर कोणता समाज तो मान्य करायला तयार होईल ?

मुसलमानांना हिंदूंच्याबद्दल, ते संख्येने वरचढ असल्यामुळे, अद्याप खूप भीती व संशय वाटतो. म्हणून वेळोवेळी आपल्या संरक्षणासाठी ते वेगवेगळ्या मागण्या पुढे मांडतात. मध्यावधी निवडणूकीच्या निमित्ताने त्यांच्या अनेक संस्थांनी एकत्र येऊन काही मागण्या तयार केल्या आहेत. त्यांचा सहानुभूतीने विचार झाला पाहिजे. अल्पसंख्य समाज याच मार्गाने आपल्या हिताचे संरक्षण व संवर्धन करत असतो. म्हणून मुसलमान म्हणून त्यांनी मागण्या केल्या याबद्दल राग वाटण्याचे कारण नाही. आपल्या देशात अद्याप जातीधर्मनिरपेक्ष असा सर्वसमावेशक समाज तयार झाला नाही त्याचेच ते द्योतक आहे. त्यांच्या सगळ्या मागण्यांचा या ठिकाणी विचार शक्य नाही. पण एका मागणीबद्दल दोन शब्द लिहिणे जरूर वाटते. ती मागणी म्हणजे सरकारी नोकऱ्यांमधे, विशेषेकरून पोलिसांमधे योग्य प्रतिनिधित्व लाभावे ही. सकृद्दर्शनी ही मागणी अयोग्य वाटते. पण समाजातील सर्व गटांना राज्यव्यवहारात योग्य स्थान मिळाले पाहिजे या दृष्टीने विचार केला तर ती मागणी अयोग्य वाटत नाही. जातीय दंग्यांच्या संदर्भात मुसलमानांना पोलिसदलात योग्य स्थान मिळणे अगत्याचे आहे. तसे झाले म्हणजेच त्यांना पोलिसांबद्दल विश्वास वाटू लागेल. हे कसे साधावयाचे त्याबद्दल विचार करावा लागेल. पण राज्ययंत्रणेबद्दल सर्व गटांना विश्वास वाटावा म्हणून सर्वांना त्या यंत्रणेत सहभाग मिळाला पाहिजे हे तत्त्व एकदा मान्य झाले की वेगवेगळ्या ठिकाणी त्याची अंमलबजावणी कशी करावयाची याबद्दल नियम अगर संकेत निर्माण करणे कठीण जाणार नाही.

या ठिकाणी एकाच अल्पसंख्य गटाचा नाव घेऊन विचार झाला आहे. पण भारतामधे इतरही अनेक अल्पसंख्य गट आहेत, जसे ख्रिश्चन, पारसी, शिख इत्यादी. तसेच अस्पृश्य आणि आदिवासी आहेत आणि पूर्व सीमेवरील नाग, मिझो इत्यादी जमाती आहेत. त्या जमातींमधे भारतीय नागरिक-

त्वही अद्याप दृढमूल झालेले नाही. या सर्व गटांना, जातींना व जमातींना लोकशाही मार्गाने एकत्र आणून आपल्याला जातीधर्मनिरपेक्ष असा नवा भारतीय समाज उभारायचा आहे. त्या समाजात एकत्व असेल तसेच वैचित्र्यही असेल. एकत्व भारतीय निष्ठेचे; ती निष्ठा जागृत रहावी म्हणून सर्व गटांना विकासाची पुरी संधी लाभली पाहिजे व कोणच्याही गटाला संख्येमुळे किंवा साधनसंपत्तीमुळे दुसऱ्या गटावर वर्चस्व गाजवता येऊ नये. वैचित्र्य सर्व गटांच्या मुक्तपणे वाढलेल्या वेगवेगळ्या चालीरीतींचे व संस्कृतींचे असा स्वतंत्र बहुरंगी समाज निर्माण होईल. त्याचवेळी अल्पसंख्य व बहुसंख्य हे भेद विलयाला जातील.

तोवर अल्पसंख्याकांना जरूर त्या सवलती व संरक्षणे दिली पाहिजेत. सवलती व संरक्षणे देणे लोकशाहीच्या चौकटीत नीट बसते. याचे उदाहरणच पहावयाचे असेल तर पहिल्या महायुद्धानंतर स्वयं-निर्णयाच्या तत्त्वानुसार जी नवीन राष्ट्रे निर्माण झाली त्यांच्या राज्यघटनांत सापडेल. त्या त्या राष्ट्रांत अनेक अल्पसंख्य गट होते. त्यांच्या संरक्षणा-साठी त्या योजना तयार करण्यात आल्या होत्या. भारतीय प्रश्न तितका बिकट नाही. तरीदेखील आवश्यक त्या सवलती व संरक्षणे कायद्यांनी वा संकेतांनी द्यावीत. पण त्याच वेळी अल्पसंख्याकांतील वेगवेगळ्या गटांना त्यांच्या सर्वसमावेशक अशा वर्गनिहाय वा धंदेनिहाय अशा संघटनांमध्येही ओढण्याचा प्रयत्न व्हावा, त्याच्या योगाने त्यांची भीती व अलगपणाची भावना कमी होईल व ते सर्वसामान्य समाजामध्ये मिसळून जातील. अल्प-संख्याकांची समस्या बिकट तर खरीच, पण ती सोडवण्याचे असे दुहेरी प्रयत्न झाले तर ती सुटणे फारसे जड जाऊ नये.





प्रभाकर पाध्ये

मार्क्स आणि कला :

कलेसंबंधीच्या मार्क्सच्या भूमिकेचा विचार, खरे म्हणजे, गेल्या प्रकरणातच (नवभारत, सप्टें. ७९) करायला हवा होता. मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सिद्धांत मांडणारा 'द क्रिटीक ऑव्ह पोलिटिकल इकॉनॉमी'च्या प्रस्तावनेतला अधिकृत उतारा जो मी दिला होता त्यात, समाजाच्या आर्थिक पायावर उभारलेल्या बौद्धिक विचारप्रणालींच्या प्रकारांत, मार्क्सने, वैधिक, राजकीय, धार्मिक, तत्त्वज्ञानविषयक प्रकारांबरोबर सौंदर्यात्मक प्रकारांचाही उल्लेख केला होता. म्हणज समाजाच्या उत्पादन–संबंधांनी कायदा, धर्म, राजकारण, तत्त्वज्ञान यांचे स्वरूप जसे प्रभावित होते तसेच कला आणि वाङ्मय यांचेही होते असे मार्क्सला म्हणायचे होते.

आणि तरी मी कला आणि वाङ्मय यांविषयीच्या मार्क्सच्या भूमिकेबद्दल स्वतंत्रपणे लिहायचे ठरविले आहे. याचे कारण कलात्मक अनुभव आणि वैधिक, राजकीय वगैरे अनुभव यात जातीचा फरक आहे. कला आणि वाङ्मय यांची फिकीर आपण मुख्यतः एक विशिष्ट प्रकारचा अनुभव मिळविण्यासाठी करतो, तर कायदा आणि राजकारण या गोष्टी त्यांच्या अनुभवापेक्षा त्यांतून निष्पन्न होणाऱ्या व्यावहारिक फायद्यासाठी केल्या जातात. धर्माची गोष्ट वेगळी असू शकेल. धर्माच्या क्षेत्रात काही लोक निर्हेतुक बुद्धीने वावरत असतील. धार्मिक अनुभव ते विशुद्ध बुद्धीने, त्या अनुभवाच्या आस्वादासाठी, घेत असतील. पण बहुतेक लोक धर्माची उलाढाल काही व्यावहारिक वा तत्सम हेतू मनाशी बाळगूनच करतात. कलेचा आस्वाद लोक घेतात तो मात्र एका निर्हेतुक, केवलास्वादवृत्तीनेच घेतात. किंबहुना अशा प्रकारची वृत्ती धारण केली नाही तर कलात्मक अनुभव येतच नाही. चित्र–शिल्प पाहणाऱ्या अगर वाङ्मय वाचणाऱ्या सर्वच लोकांची अशी वृत्ती असते असे नाही. टॉल्स्टॉयच्या कादंबऱ्या त्यावेळच्या रशियन समाजाची ओळख करून घेण्याच्या दृष्टीने वाचणे शक्य आहे. पण अशा वाचनाने सौंदर्यानंद लाभेल का याची शंका आहे. कलेचा अगर वाङ्मयाचा संबंध ती निर्माण झाली तेव्हाच्या अगर त्यांचा आस्वाद घेतला जातो तेव्हाच्या समाजरचनेशी जोडणे शक्य आहे. पण तो आस्वादाच्या पातळीवर न जोडता निराळ्या पातळीवर जोडावा लागेल. या पातळीच्या दृष्टीने, गेल्या प्रकरणात, कला आणि ऐतिहासिक भौतिकवाद यांचा विचार करता आला असता. पण खुद्द मार्क्स कला आणि वाङ्मय यांचा विचार या पातळीवरून करीत होता किंवा काय याबद्दल शंका व्यक्त करणे शक्य आहे.

* * *

इतकेच कशाला, ऐतिहासिक भौतिकवादाबद्दलसुद्धा मार्क्स अगदी निःशंक होता असे न वाटण्यासारखे उद्गार त्याने काढलेले आहेत. आणि ते सुद्धा ज्या कालात त्याने वर उद्धृत केलेला उतारा लिहिला त्याच कालातले आहेत. 'द क्रिटीक ऑव्ह पोलिटिकल इकॉनॉमी' हे पुस्तक १८५९ मध्ये प्रसिद्ध झाले. ज्या 'ग्रुंडरिज'च्या प्रस्तावनेत मी आता म्हणतो ते उद्गार आहेत ती हस्तलिखिते १८५७–५८ सालातली आहेत. या प्रस्तावनेच्या अखेरच्या स्तबकात मार्क्स म्हणतो : The dialectic of the productive forces (means of production) and relation of production, a dialectic whose limits are to be determined

and which do not do away with concrete differences. The unequal relation between the development of material production and art, for instance. (उत्पादनशक्ती– (उत्पादन–साधने– आणि उत्पादनसंबंध यांच्या संकल्पनांमधील आत्मविरोधात्मक द्वंद्वाच्या मर्यादा निश्चित करायला हव्यात. प्रत्यक्ष गुणधर्मात्मक फरकांची दखल या द्वंद्वाला घ्यावी लागते. उदाहरणार्थ, भौतिक उत्पादन आणि कला यांच्या विकासातील असमतोल.

या असमतोलाबद्दल मार्क्सने या उताऱ्यात पुढे बरेच लिहिले आहे, त्याचाच मुख्यतः विचार आपण करणार आहोत, कारण मार्क्सच्या कलावाङ्मयविषयक उद्‌गारांत येथली विधाने विशेष अर्थपूर्ण आणि महत्त्वाची आहेत. पण ते करण्यापूर्वी या मर्यादेची त्याने येथे जी उदाहरणे दिली आहेत ती दृष्टीआड करून चालणार नाही. मार्क्स म्हणतो: In general, the conception of progress is not to be taken in the sense of the usual abstraction. In the case of art, etc., it is not so important and difficult to understand this disproportion as in that of practical social relations, e. g., the relation between education in the United States and Europe. The really difficult point, however, that is to be discussed here is that of the unequal development of relations as legal relations. As, for example, the connection between Roman civil law (this is less true of criminal and law) and modern production. This conception of development appears to imply necessity. On the other hand, justification of accident. How. (Freedom and other points.) (The effect of means of communication.) World history has not always existed; history as world history is a result. The starting point is to be found in certain facts of nature embodied subjectively and objectively in clans, races, etc. (सर्वसाधारणपणे, प्रगतीची संकल्पना नेहमीच्या अमूर्त दृष्टीने घ्यायची नसते. कला वगैरेंच्या बाबतीत हे बेप्रमाण महत्त्वाचे नसते आणि समजायला कठीणही नसते. पण व्यावहारिक सामाजिक संबंध ? उदाहरणार्थ, यूरोप आणि अमेरिका यातील शिक्षण. [म्ह० त्यातील बेप्रमाण.] पण खरोखर कठीण प्रश्न उत्पादनसंबंधांचा वैधिक संबंध म्हणून जो विषम विकास होतो त्याचा आहे. उदाहरणार्थ, रोमन नागरी कायदा आणि आधुनिक उत्पादन यांमधील संबंध. [फौजदारी आणि सार्वजनिक कायद्याबाबत हे समजणे तितकेसे कठीण नाही.] विकासाच्या संकल्पनेने अपरिहार्यता सूचित होते. पण योगायोग, अपवाद यांचे समर्थन कसे करायचे ? [विशेषतः स्वातंत्र्य आणि इतर गोष्टींच्या बाबतीत ?] [दळणवळणाच्या साधनांचे परिणाम.] जागतिक इतिहास सदासर्वदा नव्हता. इतिहासाला जागतिक इतिहासाचे रूप यामुळे येते. जातीजमाती, वंश यांमध्ये ज्ञातृगत आणि वस्तुगत रीतींनी निबद्ध झालेल्या काही निसर्गविषयक सत्यापासून या विचाराची सुरुवात करायला लागेल.) मार्क्सच्या हयातीत हे लिखाण प्रसिद्ध झालेले नव्हते हे येथे सांगायला हवे. गेल्या प्रकरणात उद्‌धृत केलेला उतारा, काटेकोरपणे बोलायचे तर यानंतरचा आहे. तेव्हा मार्क्सच्या मनात उद्‌भवलेल्या शंकांचे निरसन झाले होते असे समजावे. पण मार्क्सने कलेबाबत येथे व इतरत्र जे उद्‌गार काढले होते त्यांची वासलात अशा युक्तिवादाने लावता येईल असे वाटत नाही. त्यांचा गंभीर विचार करायला हवा.

या उताऱ्यातील (१९५७–८ सालचे) मार्क्सचे उद्‌गार असे आहेत :

It is wellknown that certain periods of the highest development of art stand in no direct connection to the general development of society or to the material basis and, skeleton structure of its organization. Witness the example of the Greeks

as compared with the modern nations, or even Shakespeare. As regards certain forms of art, e. g. the epos, it is admitted that they can never be produced in the universal epoch-making form as soon as art as such has come into existence; in other words, that in the domain of art certain important forms of it are possible only at a low stage of its development. If that be true of the mutual relations of different forms of art within the domain of art itself, it is far less surprising that the same is true of the relation of art as a whole to the general development of society. The difficulty lies only in the general formulations of these contradictions.

Let us take for instance the relation of Greek art, and that of Shakespeare's time, to our own. It is a wellknown fact that Greek mythology was not only the arsenal of Greek art, but also the very ground from which it had sprung. Is the view of nature and social relations which shaped Greek imagination and Greek art possible in the age of automatic machinery and railways and locomotives and electric telegraphs ? Where does Vulkan come in as against Roberts and Co. ? Jupitar as against the lightning conductor ? and Hermes, as against the **Credit Mobilier** ? All mythology masters and dominates and shapes the forces of nature in and through imagination; hence if disappears as soon as man gains mastery over the forces of nature. What becomes of the Goddess Fama side by side with the Printing House Square ? Greek art presupposes the existence of Greek mythology, i. e., that nature and even the form of society are wrought up in popular fancy in an unconsciously artistic fashion. That is its material. Not however any mythology taken at random, nor any accidently artistic elaboration of nature (including under the lattre all objects, hence also society.) Egyptian mythology could never be the soil or womb which would give birth to Greek art. But in any event there had to be a mythology. In no event could Greek art originate in a society which excludes any mathological explanation of nature, any mythological attitude towards it, or which requires of the artist an imagination free from mythology.

Looking at it from another side : Is Achilles possible side by side with powder and lead ? Or is the Iliad at all compatible with the printing press or even printing machines ? Do not singing and reciting and the muses necessarily go out of existance with the appear's of the printer's bar, and do not, therefore the prerequisits of a apic poetry disappear ?

But the difficulty is not in grasping the idea that Greek art & epics are bound up with certain forms of social development. It lies rather in

अनुक्रमणिका

understanding why they still constitute for us a source of aesthetic enjoyment and in certain respects prevail as the standard and mode beyond attainment.

A man cannot become a child again unless he becomes childish. But does he not enjoy the artless ways of the child, and must he not strive to reproduce its truth on a higher plane. Is not the charactor of every epoch revived, perfectly truth to nature, in the child's nature ? Why should the childhood of human society, where it had obtained its most beautiful development, not exert an eternal charm as an age that will never return ? There are ill-bred children and precocious children. May of the ancient nations belong to the latter class. The Greeks were normal children. The charm their art has for us does not comflict with the primitive character of the social order from which it had sprung. It is rather the product of the latter, and is due rather to the fact that the immature social conditions under which the art arose and under which alone it could appear can never return.

(कलेच्या सर्वोन्नत (highest) विकासाच्या काही कालखंडांचा, समाजाच्या सर्वसाधारण विकासाशी, अगर त्याच्या भौतिक पायाशी आणि त्याच्या रचनेच्या सांगाड्याशी सरळ सरळ संबंध नसतो, हे प्रसिद्धच आहे. आधुनिक राष्ट्रांच्या किंवा शेक्स्पीअरच्याही तुलनेत ग्रीकांचे उदाहरण पाहा. काही कलाप्रकारांच्या, उदाहरणार्थ, प्राचीन अलिखित महाकाव्यांच्या, बाबतीत हे मान्यच आहे की, कला कला म्हणून प्रस्थापित झाली की हे कलाप्रकार त्यांच्या वैश्विक युगप्रवर्तक स्वरूपात निर्माण करणे शक्य नाही, म्हणजेच, कलेच्या क्षेत्रात तिचे काही महत्त्वाचे प्रकार (forms) तिच्या विकासाच्या प्राथमिक अवस्थेतच शक्य होतात. हे जर, कलेच्या प्रांतात, तिच्या निरनिराळ्या रूपांच्या परस्पर-संबंधांच्या बाबतीत खरे असेल, तर ते एकंदर कलेच्या, समाजाच्या सर्वसाधारण विकसनाशी असलेल्या संबंधाच्या बाबतीत खरे असेल तर ते कितीतरी कमी आश्चर्यकारक मानले पाहिजे. खरी अडचण आहे ती, या विसंवादांचे सर्वसाधारण नियम निश्चित करण्यात आहे. या विसंवादांच्या मांडणीतच त्यांचे स्पष्टीकरण मिळते.

ग्रीक कलेचे आणि शेक्स्पीअरच्या कालाचे आपल्या कालाशी जे नाते आहे त्याचे उदाहरण घेऊ या. ही गोष्ट तर प्रसिद्धच आहे की ग्रीक प्राक्कथा (mythology) या ग्रीक कलेचे केवळ शक्ति-भांडारच होत्या असे नव्हे, तर ज्या भूमीतून ती उद्‌भवली ती भूमी होत्या. ग्रीक कला आणि ग्रीक कल्पनाशक्ती यांना आकार देणारी निसर्ग आणि सामाजिक संबंध यांकडे पाहण्याची दृष्टी स्वयंचलित यंत्रे, आगगाड्या, स्वयंचलित वाहने आणि विद्युत्-संदेश यांच्या कालात शक्य आहे काय ? रॉबर्ट्स आणि कंपनीच्या कालात व्हल्कनचे स्थान कोणते ? विद्युत्संरक्षक तारेच्या जगात ज्यूपिटरची जागा कोणती ? आणि पत-चलनाच्या विश्वात हर्मिसला कोठे बसविणार ? प्राक्कथा, कल्पनाशक्तीतून आणि कल्पनाशक्तीच्या द्वारे, निसर्गशक्तींना वळण लावतात आणि त्यांच्यावर प्रभुत्व गाजवितात. अर्थात मानवाने निसर्गावर अमल बसविल्यावर प्राक्कथा अंतर्धान पावतात. प्रिंटींग हाऊस स्क्वेअरच्या शेजारी फामा देवता कशी काय शोभणार ? ग्रीक कला ग्रीक प्राक्कथांचे अस्तित्व गृहीतच धरते; म्हणजे समाजाची प्रकृती आणि रूपे (forms) सुद्धा लोकांच्या कल्पनाशक्तीत एका अभावित (unconscious) अशा कलात्मक रीतीने उदयास येतात. तोच तिचा मसाला असतो. अर्थात हवी ती प्राक्कथा हवी तशी घेऊन चालणार नाही. त्याचप्रमाणे निसर्गाचे (यातच वस्तू आणि समाज यांचा अंतर्भाव करायचा) योगायोगाने घडलेले अभावित संस्करणही घेऊन चालणार नाही. इजिप्शिअन प्राक्कथांच्या गर्भात

अगर भूमीवर ग्रीक कलेचा जन्म होऊ शकत नाही. कोणत्याही परिस्थितीत प्राक्कथांची गरज होतीच. ज्या समाजात निसर्गाचे प्राक्कथात्मक स्पष्टीकरण नाही, ज्या समाजात निसर्गाकडे पाहण्याचा प्राक्कथात्मक दृष्टिकोन नाही, किंवा जो समाज कलावंताची कल्पनाशक्ती प्राक्कथांपासून मुक्त असली पाहिजे असे सांगतो त्या समाजात ग्रीक कला शक्य नाही.

दुसऱ्या एका दृष्टिकोनातून असे विचारता येईल की दारूगोळ्याच्या युगात ॲकिलिस शक्य आहे काय? मुद्रणकलेच्या आणि मुद्रणयंत्राच्या युगात इलियडची उत्पत्ती शक्य आहे काय? मुद्रकाचा साचा आल्यावरोबर गायन-पठणाची प्रथा आणि देवदेवता अपरिहार्यपणेच अंतर्धान पावत नाहीत काय? म्हणजेच महाकाव्याची पूर्वसिद्धीच (pre-requisites) नाहीशी होत नाही काय? पण ग्रीक कला आणि लेखनपूर्व महाकाव्ये सामाजिक विकासाच्या काही अवस्थांशी (forms) निगडित आहेत याबद्दल कल्पना लढविता येत नाही ही खरी अडचण नव्हे. ही कला आणि ही महाकाव्ये आपल्याला अद्याप सौंदर्यानंद देतात, आणि काही बाबतींत दुष्प्राप्य असे आदर्श आणि निकष प्रभावी रीतीने उभे करतात ही खरी अडचण आहे.

पोरकट बनल्याखेरीज (बाल्यावस्थेतून बाहेर पडलेल्या) माणसाला पुन: बालक बनता येत नाही. पण त्याला बालकांच्या निरागस लीलांचा आनंद लुटता येणार नाही असे नाही. आणि या सत्याची पुनरावृत्ती त्याने उच्चतर पातळीवर करण्याचा प्रयत्न करू नये काय? प्रत्येक कालखंडाची प्रकृती (अगदी निसर्गाला धरून) बालकाच्या प्रकृतीत पुनरुज्जीवित होत नाही काय? समाजाच्या ज्या बालवयात त्याला अगदी सुंदर रूप प्राप्त झाले होते त्या वयाने शाश्वत मोहिनी का टाकू नये? गैरवर्तनी मुले असतात, त्याचप्रमाणे अकालपरिणत (precocious) मुले असतात. बरीच प्राचीन राष्ट्रे उत्तर वर्गात पडतात. ग्रीक लोक म्हणजे प्राकृतिक (normal) मुले. त्यांच्या कलांची मोहिनी आणि त्यांच्या ज्या समाजाच्या प्राथमिक अवस्थेत त्या उद्भवल्या ती समाजावस्था यांत विसंवाद निर्माण होण्याचे कारण नाही. त्यांची मोहिनी ही या अवस्थेची निर्मिती आहे. ज्या अविकसित सामाजिक परिस्थितीमध्ये ती कला उदयास आली आणि ज्या परिस्थितीमध्येच तिचा आढळ शक्य होता ती परिस्थिती पुन: येणार नाही.)

मार्क्स येथे उघड उघड सांगतो आहे की ग्रीक समाजस्थितीचे प्रतिबिंब म्हणून ग्रीक कलेचा अर्थ लावणे शक्य नाही. ग्रीक कला ही ग्रीक समाजस्थितीची प्रतिक्रिया होती, परिणाम होता हे तर उघडच आहे; पण ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या संदर्भाने तिचा अर्थ लागत नाही. उलट मार्क्स असे स्वच्छच म्हणतो की कलेच्या विकासातली काही उन्नत शिखरे आणि त्यांच्या वेळची समाजस्थिती यांच्या दरम्यान ऐतिहासिक भौतिकवादी संबंध जोडता येत नाही.

किंबहुना कलेचा विकासक्रम ही एक आगळी गोष्ट दिसते. कलेची काही रूपे अगर प्रकार असे असतात की ते सर्वोत्कृष्ट असतात, पण कलेच्या प्रारंभकालीच जन्माला येतात. म्हणजे कलेचा मनोरा कळसापासूनच सुरू होतो! इतकेच नव्हे तर असे वाटते की कलेचे काही सर्वोन्नत आविष्कार कलेच्या आदिकालातच-कलेच्या विकासाच्या प्राथमिक अवस्थेत निर्माण होतात. यात जर काही आश्चर्य नाही, तर मार्क्स विचारतो की समाजाच्या प्राथमिक अवस्थेत उन्नत कला निर्माण झाली तर त्यात आश्चर्य कसले? म्हणजे कलेच्या प्राथमिक अवस्थेतील (तिला कला म्हणून प्रतिष्ठा प्राप्त होण्यापूर्वीच्या अवस्थेतील) तिची रूपे आणि समाजाच्या प्राथमिक अवस्थेतील कलेची रूपे यांच्यात मार्क्स एक साम्य कल्पीत आहे, पण त्याची समाजशास्त्रीय अगर सौंदर्यशास्त्रीय मीमांसा तो करीत नाही. उन्नत कला आणि अवनत समाजस्थिती यांच्या एकत्र अस्तित्वाने त्याची बुद्धी स्तिमित झालेली दिसते. तो स्वत:च म्हणतो की यात काही आश्चर्य नाही, पण या विसंवादाचे सर्वसाधारण नियम सांगणे मात्र कठीण आहे. म्हणजे रसिक म्हणून मार्क्सच्या मनाचे समाधान आहे, पण हे दृश्य आपल्या सिद्धांताच्या पकडीत सापडत नाही याची त्याला जाणीव आहे.

ग्रीक कला इतकी सर्वोन्नत होती याचे कारण मार्क्स ग्रीकांच्या प्राक्कथांत पाहतो. या प्राक्कथांच्या

विश्वातच ग्रीकांचीं कला जन्म घेऊ शकत होती. या प्राक्कथांचीही काही प्रकृती आहे. मार्क्स म्हणतो की ईजिप्शिअन प्राक्कथांच्या विश्वात ग्रीक कला निर्माण होऊ शकत नव्हती. पण याचीही कारणमीमांसा करण्याच्या भानगडीत तो पडत नाही. पण मार्क्सचे हे विधान अतिशय अर्थपूर्ण आहे. मार्क्सवादी मीमांसेच्या दृष्टीने ग्रीक समाज आणि ईजिप्शिअन समाज यांमध्ये एक मोठे अर्थपूर्ण साम्य आहे. दोनही समाज गुलामगिरीवर आधारलेले होते, मग ईजिप्शिअन प्राक्कथा ग्रीककला का निर्माण करू शकत नाहीत ? मार्क्सने याचे उत्तर दिलेले नाही. पण उत्तर स्पष्ट आहे. ईजिप्तचा निसर्ग आणि ग्रीसचा निसर्ग यांत फार मोठे अंतर आहे आणि त्यामुळे त्या दोन राष्ट्रांच्या जीवनपद्धतीत आणि जीवनानुभवात फार मोठा फरक पडलेला आहे. हा फरकदेखील मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादी कोष्टकात सरळसरळ बसविणे जरा कठीण आहे. पण दोनही राष्ट्रांच्या प्राक्कथांत एक साम्य सापडेल. ते म्हणजे त्यांचा मनस्वीपणा. या दृष्टीने भारतीय प्राक्कथांशीही त्यांचे साम्य सापडेल. आदिमानवाचे अनुभव हे मनस्वी अनुभव होते, कारण त्याचे निसर्गाशी आणि (इतरांशीही) जे संबंध जडले ते मनस्वी होते. ते त्याला विलक्षण गूढही वाटत होते, कारण त्यांची वैज्ञानिक मीमांसा तो करू शकत नव्हता, आणि दैविक वगैरे मीमांसा त्याने केली ती मनस्वितेला आवाहन करणारीच होती. आदिमानवाची कला (उदा., आफ्रिकेतील शिल्पे, रेड इंडियन्सची कला, आदिमानवाची गुंफाचित्रे, आर्यांच्या ऋचा) मनस्वी अनुभवांत जन्मलेली होती. आदिमानवाच्या प्राक्कथा आणि कला एकाच मनस्वी अवस्थेची निर्मिती होती. झपाटलेल्या मनाचे ते विभ्रम होते.

ग्रीक कलेचा संबंध ग्रीक प्राक्कथांशी जोडून मार्क्स विचारतो की आजच्या आगगाड्यांच्या आणि विद्युत्संदेशांच्या युगात या प्राक्कथांना काही स्थान आहे काय ? पण आजच्या वैज्ञानिक युगात प्राक्कथा अंतर्धान पावल्या आहेत असे तरी का म्हणावे ? प्राक्कथांचा जन्म रहस्यमयतेत आहे. रहस्यमयतेमुळे मूळचा मनस्वी अनुभव अधिकच मनस्वी बनला होता. या मनस्वितेमुळे प्राचीन प्राक्कथा आणि प्राचीन कला प्रमाथी बनली. झपाटलेली बनली. पण ही झपाटलेली मनोऽवस्था आजच्या मानवाला अपरिचित आहे काय ? आणि एका विशिष्ट प्रकारच्या प्राक्कथा नाहीत काय ? ज्याला आपण वैज्ञानिक कथा (science fiction) म्हणतो त्यांतल्या कित्येक प्राक्कथाच नाहीत काय ? विज्ञानामुळे निसर्गाची काही रहस्ये निरास पावतात, ती रहस्ये उरत नाहीत, हे जितके खरे त्याचबरोबर काही नवी मनस्वी रहस्ये निर्माण होतात हेही खरे. ज्याला खगोलशास्त्रज्ञ काळी विवरे (black wholes) म्हणतात ती मोठी प्रमाथी रहस्ये नव्हेत का ? वैज्ञानिक कथाकार या काळ्या विवरात डोकावून पाहू लागले की त्यांच्या लेखण्या प्राक्कथाच प्रसवणार. काळ्या विवरासारखी अनेक रहस्ये अंतराळात आहेत आणि ती प्राक्कथांना जन्म देऊ शकतात.

आणखी असे की टी. एस्. एलियट, विष्णू दे, सीताकांत महापात्रा, पु. शि. रेगे, बा. सी. मर्ढेकर, वि. वि. शिरवाडकर यांसारखे अनेक लेखक जुन्या प्राक्कथांचा नवा उपयोग करीत असतात. यावर मार्क्स म्हणेल की जुन्या प्राक्कथांचे आकर्षण मान्यच आहे. किंबहुना, ग्रीककला आणि ग्रीक समाजरचना यांची सांगड घालण्याच्या प्रश्नापेक्षा ही कला आणि तिच्या मागच्या प्राक्कथा यांचे आजच्या मानवाला आकर्षण का, त्या मानवाला अद्याप सौंदर्यानंद का देऊ शकतात हाच खरा कुतूहलजनक प्रश्न आहे.

*　　*　　*

स्वतःच उत्पन्न केलेल्या या प्रश्नाचे मार्क्सने जे उत्तर दिले आहे ते लक्षात घेण्यासारखे आहे. तो म्हणतो, आपण पुनरपि बालक होणे शक्य नाही. पण आपल्याला बाललीलांचे आकर्षण असते की नाही ? ग्रीक कला आणि ग्रीक प्राक्कथा या मानवजातीच्या बाललीलाच. येथे मार्क्स एक तळटीपेसारखे वाक्य लिहितो. काही मुले बिघडलेली असतात, तर बरीच मुले सर्वसाधारण बालकत्वाला धरून वागणारी असतात. आपण असे म्हणू की ग्रीक कला / ग्रीक प्राक्कथा या सर्वसाधारण निरोगी बाललीला तर नरमांस शिजत घातलेल्या कढईभोवती फेरा धरून केलेला नाच ही विकृत लीला. आता सर्वसाधारण अविकृत (normal) मूल कोणते ? ते ठरवायचे कसे ? फ्लॅटमधले मूल आणि झोपडपट्टीतले मूल यांची तुलना करायची कशी ? पण

अशी तुलना करता येते. मानवी प्रवृत्ती नावाची चीज आहे. एकच नाणे, श्रीमंत मुलाला आणि गरीब मुलाला निरनिराळ्या आकाराचे वाटेल, आणि तरी या मुलांत काही साम्य आढळेल. मुलाला अन्नवस्त्रनिवारा पाहिजे त्याप्रमाणे आईचा लळा पाहिजे, प्रेम पाहिजे, खेळ पाहिजे, मैत्री पाहिजे, नवनवीन अनुभव पाहिजे. मानवी मेंदूच्या, मानवी रक्ताच्या अशा काही प्रवृत्ती असतात, काही प्रेरणा असतात. मानवी मूल ही समाजाची निर्मिती असते त्याप्रमाणे विकसनशील अशी प्राणिसृष्टीची एक किमया असते. तिचा अभ्यास करूनच ज्याँ पियाजेसारखे लहान मुलांच्या मानसशास्त्राचे काही निष्कर्ष निश्चित करतात.

आता मानवी समाजाची बाल्यावस्था कशी निश्चित करायची ? ग्रीक समाज ही बाल्यावस्था, तर मग नरमांसभक्षणावर उभारलेल्या समाजाला काय म्हणायचे ? ग्रीक समाज ही निरोगी निरागस बाल्यावस्था –पण या समाजात गुलामगिरी होतीच. मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या दृष्टीने प्राथमिक साम्यवाद (primitive communism) ही मानवाची बाल्यावथा. शिकारी समाज हे याचे एक उदाहरण. पण या समाजाच्या काही गोष्टी भयंकर होत्या. प्रतिस्पर्धी जमातीवरचे त्याचे हल्ले भयंकर असत. तेव्हा 'समाजाची बाल्यावस्था' हा शब्दप्रयोग, ही कल्पना ऐकायला फार छान वाटली तरी तिचा अर्थ लावणे सोपे नाही.

दुसरे असे की बाल्यावस्थेबद्दल आकर्षण का वाटते ? या प्रश्नाचे उत्तर दिल्याखेरीज मार्क्सच्या मीमांसेला काही अर्थ नाही. आपल्याला मुलाबद्दल आकर्षण का वाटते ? हे मूल उद्या मोठे होऊन आपल्याला आपल्या म्हातारपणी आधार देईल म्हणून ? मग ज्या मुलाचा आपल्याशी काही संबंध नाही, ज्याला पूर्वी आपण कधी पाहिलेले नाही, पुनः पाहण्याचा संभव नाही, त्याच्या लीलांनी आपण भारले का जातो ? कोणत्या तरी अज्ञात, कदाचित पूर्ण काल्पनिक मुलाचे चित्र आपण दिवाणखान्यात का टांगतो ? लहान मूल हे उद्याच्या समाजाचे आगाऊ प्रतिनिधी म्हणून आपण त्याचे कौतुक करतो का ? पण उद्याच्या समाजाचा विध्वंस करणारी अनेक कृत्ये (उदा० झाडतोड) आपण करतो. खरे म्हणजे लहान मुलाचे कौतुक करताना उद्याच्या समाजाचा काही विचारच आपल्या मनात नसतो. लहान मूल हे मानवजातीचा प्रतिनिधी म्हणून आपण त्याचे कौतुक करतो का ? पण एखादे विकृत, एखादा अवयव झडलेले मूलही मानवजातीचे प्रतिनिधी असतेच. लहान मूल निसर्गाचे प्रतिनिधी म्हणून आपण त्याच्यात हरवून जातो का ? पण चंद्र हा जसा निसर्गाचा प्रतिनिधी त्याचप्रमाणे एखादे मढे हे सुद्धा निसर्गाचा प्रतिनिधीच –पण चंद्राच्या सौंदर्याने आपण वेडे होतो. ज्या कारणाने आपण चंद्राच्या लावण्याने भारले जातो त्याच कारणाने आपण बाललीलांनी भारले जातो. काही अनुभव जात्याच आल्हादकारक असतात. अर्थात ते अनुरूप मनोवृत्तीने घेतले तर. सौंदर्यानुभव असाच असतो. तो विशिष्ट मनोवृत्तीने घेतला तर. बाललीलांचे तसेच आहे. ग्रीक कलेशी बाललीलांची तुलना करण्यात मार्क्सने अभावितपणे एका सत्यावर अचूक बोट ठेवले. एखादी गोष्ट आल्हादकारक वाटते, कारण तिच्यामध्ये आपल्याला भारण्याची म्हणजे आपले चित्त इतर गोष्टींपासून परावृत्त करून आपल्यावर केंद्रित करून घेण्याची, केवलास्वादवृत्तीचा प्रादुर्भाव आपल्यात निर्माण करण्याची शक्ती असते. केवलास्वादवृत्ती हेच सौंदर्यानुभवाचे रहस्य आहे.

मार्क्सला याची एक अभावित जाण असावी असे सांगणारा एक विचार त्याच्या पॅरिस हस्तलिखितात आढळतो. मार्क्स, इतर प्राण्यांच्या उत्पादनाशी माणसाच्या उत्पादनाची तुलना करताना, या हस्तलिखितात म्हणतो: They (i.e. non-humans) produce only under the domination of immediate physical needs; while man produces independently of physical needs and really produces when free of these needs. They produce only themselves, while man reproduces all nature; their product belongs directly to their own physical body, while man freely faces his product. Animals create only according to the measure and

need of the species, while man can produce according to the measure of every species and can everywhere supply the inherent measure of the object. Hence man also creates according to the laws of beauty. (मानवेतर प्राणी आपल्या तात्कालिक भौतिक गरजांच्या रेट्याखाली उत्पादन करतात, तर मानव या गरजांपासून स्वतंत्र अशा पद्धतीने निर्मिती करतो, किंबहुना या गरजांपासून तो मुक्त असतो तेव्हाच खरीखुरी निर्मिती करतो. इतर प्राणी स्वतःचीच निर्मिती करतात तर मानव समग्र निसर्गाची पुनर्निर्मिती करतो. मानवेतर प्राण्यांचे उत्पादन त्यांच्या शरीराला जखडलेले असते, तर मानव आपल्या उत्पादनापासून अलग होऊन त्याच्याकडे पाहू शकतो. मानवेतर प्राणी आपल्या जातीच्या गरजेप्रमाणे आणि विशिष्ट परिमाणाप्रमाणे निर्मिती करतात तर मानव प्रत्येक प्राण्याच्या परिमाणानुसार निर्मिती करतो आणि तो प्रत्येक वस्तूच्या अंतस्थ परिमाणाची गरज भागवितो. म्हणजेच तो सौंदर्याच्या नियमाप्रमाणे निर्मिती करतो.) मार्क्सचे हे उद्‌गार- विशेषतः त्याचे शेवटचे विधान -सौंदर्याचा काही अंतर्गत संकेत असतो, त्याची काही विशेष प्रकृती असते याची त्याला जाणीव होऊ शके असे दाखवितात.

एके ठिकाणी मार्क्सची ही जाण अगदी क्रियाशील झालेली दिसते. फर्डिनांड लासालच्या 'फ्रान्झ फॉन सिकिन्जेन' या नाटकाबद्दल मार्क्स त्याला लिहितो की, या नाटकात तू तुझ्या पात्रांना 'कालप्रवृत्तींचे प्रवक्ते' (mere mouthpieces of the spirit of the time) बनवितोस. तो लासालला आणखी असेही सांगतो की, तुझ्या पात्रांत स्वभाववैशिष्ट्यांचा अभाव जाणवतो. (एप्रिल १९, १८५९) यावरून एवढे सिद्ध होते की मार्क्सला सौंदर्याचे इंद्रिय होते. अर्थात त्याशिवाय शेक्सपीअर, ॲस्किलस आणि गटे हे त्याचे अत्यंत आवडते लेखक ठरलेच नसते.

* * *

आता मार्क्स आपल्या विशिष्ट दृष्टीने वाङ्मयाचा परामर्श घेत नसे असे नाही. कोणत्याही राजकारण्यापेक्षा किंवा नीतीशास्त्रज्ञापेक्षा अथवा प्रसिद्धीवेत्त्यापेक्षा डिकन्स, थॅकरे, ब्रॉण्ट आणि मिसेस् गॅस्केल यांना वास्तववादाची अधिक जाण होती, कारण त्यांच्या कादंबऱ्यांत राजकीय-सामाजिक आविष्कार करणारे बोलके उतारे सापडतात. हे मार्क्सचे (The English Middle Class या लेखातले) उद्‌गार त्याची दृष्टी दाखवतात.

मार्क्सची ही दृष्टी त्याने युजेन सूच्या 'पॅरिसची रहस्ये' या कादंबरीचा जो विस्तृत परामर्श घेतला आहे त्यात दिसते. हा परामर्श त्याने आपल्या 'द होली फॅमिली' या पुस्तकात 'चिकित्सतेचे शस्त्र' वापरण्यावर भर देणाऱ्या काही विचारवंतांचा समाचार घेताना घेतला आहे. मार्क्सने या कादंबरीतील दोन व्यक्तिरेखांचा विचार केला आहे. तो त्याने या व्यक्तिरेखांचे सौंदर्य अगर एकंदर कादंबरीतली त्यांची सौंदर्यकारकता पाहण्यासाठी केलेलाच नाही. या व्यक्तिरेखांचा विचार त्याने, त्यावेळच्या फ्रेंच समाजातील ढोंगधत्तुरे आणि दांभिक पवित्रे चवाट्यावर मांडण्यासाठी केला. उदाहरणार्थ, शोरिन्यू (Chourineur) हा मूळचा निसर्गपुत्र. निसर्गाचा सारा रांगडेपणा आणि रोखठोकपणा त्याच्या ठिकाणी असतो. तो एका निष्पाप पोरीवर अत्याचार करीत असताना रुडोल्फ नावाच्या एका संभावित सद्‌गृहस्थाच्या हातात सापडतो. याच्या हातात शोरिन्यूचे एका खरोखरीच्या सच्छील पुरुषात परिवर्तन होते काय? नाही. त्याला नीतीच्या नावाखाली ढोंग, लबाडी, विश्वासघातकीपणा यांचे पद्धतशीर पाठ दिले जातात. त्याला असे शिकविले जाते की हलकटपणा चांगल्या कार्यासाठी वापरला गेला तर तो हलकटपणा उरतच नाही. (कम्युनिझमच्या यशासाठी वापरण्यात येणारी प्रत्येक गोष्ट नैतिकच असते या लेनिनच्या दंडकाचा येथे विचार करावा.) अखेरीस शोरिन्यू हा एक आदर्श सुसंस्कृत सद्‌गृहस्थ बनतो. फ्रेंच समाजातली संस्कृती म्हणजे काय याचे विदारक दर्शन घडविण्यासाठी मार्क्सने या व्यक्तिरेखेचा विचार केला आहे.

दुसरी मारी हा निसर्गपुत्रीच. व्यवसायाने वेश्या खरी, पण वृत्तीने निसर्गासारखीच रांगडी. शोरिन्यू तिच्यावर अत्याचार करू पाहतो तेव्हा ती एखाद्या मेंढरासारखी वागत नाही. स्वतःचा बचाव करण्या-

साठी ती हातातल्या कात्रीचा उपयोग करते. ती जीवनावरच्या प्रेमाने मुसमुसलेली असते. एखाद्या रानवट फुलाप्रमाणे वाटते. पण ती रुडोल्फच्या हातात पडते. रुडोल्फ तिला मदाम जॉर्जेसच्या शेतावर नेतो. ही जॉर्जेस मानसिक विकृतीने पछाडलेली एक दु:खी, पण विलक्षण धार्मिक स्त्री असते. ती मारीला एका पाद्रयाच्या स्वाधीन करते. आणि मग मारीवर ख्रिश्चन धार्मिक शिकवणीचे गिरमिट सुरू होते. तिच्या डोक्यात सारखे भरविले जाते की ती मूळचीच पापी आहे. पाप ही तिची मुळी धारणाच आहे. तो पाद्री या पापाची जाणीव तिच्या अंत:करणात खोलखोल भिनवितो आणि एका निष्पाप निरागस मुलीची 'पापिणी' बनते— म्हणजे तिचे अकृत्रिम जीवनोत्साहाने ओसंडणारे चित्र पापाच्या जाणिवेने पीडते-तिडते. सुंदर रानवट फुलाला कीड लागते. मारीच्या रूपाने, मार्क्सने, धर्माच्या प्रभावामुळे माणसाची कशी विकृती होते आणि या विकृतीतच तो धन्यता कशी मानू लागतो याचे उदाहरण वाचकांपुढे ठेवले आहे. सर्वसाधारण वाचकाला मारीचा कसा उद्धार झाला हेच जाणवेल. पण हा उद्धार नसतो. ही विकृती असते. अध:पात असतो. आणि असल्या विकृत ढोंगधत्तुऱ्यावर समाज फोफावतो असे मार्क्स दाखवून देतो,

म्हणजे मार्क्स या कादंबरीचा उपयोग सौंदर्यास्वादासाठी करीतच नाही आहे. आणि यात तो आपली फसवणूक करून घेत आहे असेही नाही. आपण काय करतो आहोत याची त्याला पूर्ण जाणीव आहे. युजेन सूची कादंबरी ही एक सामान्य भावनावश कलाकृती आहे हे तो ओळखूनच आहे. तो आपल्या समीक्षेला सौंदर्यास्वाद असे म्हणतच नाही. पण बऱ्याच मार्क्सवाद्यांना (आणि सामाजिक बांधिलकीवाल्यांना) मार्क्स जे येथे करतो आहे तीच सौंदर्यसमीक्षा असे वाटते. आता कलाकृतीत काही साधनात्मक भाग असतो, आणि काही साध्यात्मक भाग असतो. सामाजिक दृश्ये वगैरे येतात, ती साधनात्मक स्वरूपाची असतात. सौंदर्यनिर्मिती हे साध्य असते. कलाकृतीत जे चित्रित केलेले असते ते साधनात्मक असते. त्यातून जो अनुभव निर्माण होतो तो किती कसदार असतो, त्याने तुमची जाणिवेची केंद्रे किती उत्तेजित होतात; आणि हा अनुभव किती प्रतिकात्मक असतो, 'समग्र' कलाकृती ही एक प्रतिमा— व्यामिश्र प्रतिमा— म्हणून तुम्हाला भावतो की नाही यावर कलाकृतीचे सौंदर्यमूल्य अवलंबून असते.

या सौंदर्यमूल्याचा वेध घेण्यास मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद फारसा उपयोगी पडणार नाही. चित्रित केलेल्या अनुभवाची काही अनपेक्षित अंगे ध्यानात आणून देण्यास त्याचा उपयोग होईल. पण कलाकृतीतील सौंदर्यकेंद्रावर बोट ठेवण्यास तो समर्थ ठरणार नाही. ती त्याची धारणाच नाही.

अनुक्रमणिका

आ. ह. साळुंखे

राम-सीता पुनर्भेट : एक अन्वय

युगानुयुगे भारतीय माणसाने रामावर अथांग प्रेमाचा वर्षाव केला आहे. रामभक्तीच्या मधुर चांदण्यात भारतीय मन न्हाऊन निघाले आहे. परंतु वाल्मीकिरामायणाच्या युद्धकांडातील एक प्रसंग वाचताना रामाच्या कृतीने मनाला विलक्षण धक्का बसतो. रावणवधानंतर सीतेची व त्याची पुन्हा भेट झाली तेव्हा त्याने जे वर्तन केले ते अत्यंत क्षुद्र मनोवृत्तीचे होते असे वाटते. रामाच्या त्या वर्तनाची थोडी चिकित्सा करण्याचा प्रयत्न या लेखात केलेला आहे. जे वाल्मीकींनी लिहिले आहे तेच मी येथे चर्चेला घेतले आहे. (अर्थात हा भाग पूर्णपणे वाल्मीकींनीच लिहिला आहे की नाही अशी शंका येण्यास जागा आहे.) त्यामुळे मूर्तिभंजनाचा आरोप करावयाचा झाला तर तो प्रथम महर्षी वाल्मीकींवर करावा लागेल. माझा प्रयत्न वस्तुस्थिती स्पष्ट करण्याचा आहे, मूर्तिभंजनाचा नाही.

युद्धकांडाच्या ११२ व्या सर्गात आलेल्या वर्णनानुसार रावणाच्या वधानंतर रामाने बिभीषणाला राज्याभिषेक केला आणि त्यानंतर हनुमंताला लंकेमध्ये जाऊन सीतेला आपली खुशाली सांगण्याची विनंती केली. तसेच रावण युद्धात मारला गेला ही आनंददायक गोष्ट तिला सांगून तिचा खुशालीचा संदेश आणावयास सांगितले.

११३ व्या सर्गात हनुमंताने लंकेत जाऊन सीतेला ही हकीकत सांगितल्याचे वर्णन आले आहे. तिचे अभिनंदन करून तो तिला म्हणाला, "हे धर्मज्ञे, तुझ्या प्रभावाने रामाने युद्धात विजय मिळविला आहे. आता तू स्वस्थचित्त हो, तुझा सगळा संताप नाहीसा होऊ दे." हे ऐकून सीतेला क्षणभर आपले हरवलेले अवघे स्वास्थ्य पुनरपि प्राप्त झाल्यासारखे वाटले, सगळा मनोज्वर नाहीसा झाला असे वाटले.

हनुमंत पुढे म्हणाला, "आता येथे तू काळजी करू नकोस, कारण ही लंका आता रावणाची नाही, रामभक्त बिभीषणाची आहे. आणि राम तुला भेटावयास उत्सुक आहे" हे सर्व ऐकल्यावर त्या चंद्रमुखीचे मन कोमल भावनांनी व स्वप्नांनी मोहरून आले. तिच्या अवस्थेचे वर्णन करताना महाकवी म्हणतो, की आनंदातिरेकाने भारावून गेलेल्या तिच्या तोंडून एक शब्दही बाहेर पडला नाही. रावणाने पळविल्यानंतर पुन्हा हा 'सोनियाचा दीस' उजाडेलच अशी खात्री नव्हती. तो दिवस जेव्हा आनंदाने थुई थुई नाचत सामोरा आला, तेव्हा सीता आनंदाने स्तब्ध झाली, चकित झाली. ती का बोलत नाही हे हनुमंताने विचारले तेव्हा ती म्हणाली, "अत्यंत आनंद झाल्यामुळे मला क्षणभर काही बोलता आले नाही."

यावेळी हनुमंताला काही पारितोषिक द्यावे असे तिला वाटले. परंतु त्याने सांगितलेल्या वार्तेचे मोल असे होते की काहीही दिले तरी उणेच भासावे, ठेंगणेच दिसावे! कारण, त्याने आणलेल्या बातमीचे मोल सोनेनाणे आणि रत्ने यापेक्षा– नव्हे, अवघ्या त्रैलोक्यापेक्षाही मोठे होते. सीतेच्या जीवनात रामाखेरीज दुसऱ्या कोणत्याच गोष्टीला अर्थ नव्हता, म्हणून आता त्याची पुन्हा भेट होणार या कल्पनेने तिला झालेला आनंद अक्षरशः अवर्णनीय होता.

हनुमंताने परत निघताना रामासाठी निरोप देण्याची तिला विनंती केली. तेव्हा तिने भक्तवत्सल पतीला भेटण्याची इच्छा व्यक्त केली. मग शची इन्द्राला भेटते त्याप्रमाणे तू रामाला भेटशील असे तिला आश्वासन देऊन हनुमान परत आला.

११४ व्या सर्गात आलेल्या वर्णनानुसार हनुमान रामाला म्हणाला. 'जिच्यासाठी हा सगळा खटाटोप

अनुक्रमणिका

केला त्या शोकसंतप्त अशा देवी सीतेला आपण भेटावे. शोकयुक्त व अश्रू ढाळणारी सीता विजयाची वार्ता ऐकून आपल्याला पाहू इच्छिते.'

हे ऐकताच रामाच्या डोळ्यांत टचकन पाणी आले. दीर्घ सुस्कारा टाकून दूरवर दृष्टिक्षेप फेकीत तो बिभीषणाला म्हणाला, "दिव्य उटी लावलेली, दिव्य अलंकारांनी भूषित व 'शिरःस्नाता' अशी सीता ताबडतोब माझ्यापुढे आण."

बिभीषणाने सीतेला रामाचा हा निरोप सांगितला. यातील रामाचा 'शिरःस्नाता' हा शब्द सीतेला नक्कीच खटकला. रामाने सीतेला शिरःस्नात होऊन यावयास सांगितले याचा अर्थ तो तिला अपवित्र मानत होता, तिने स्नानाने पवित्र होऊन यावे असे त्याला वाटत होते. आणि म्हणूनच नुसते 'स्नाता' असेही न म्हणता 'शिरःस्नाता' असे त्याने सांगितले, यावरून रामाच्या मनात संशयाचा डंख आहे असे दिसून येते. वस्तुतः सीतेचे मन सदैव पवित्रच आहे. त्यामुळे स्नानाने ते आणखी अधिक पवित्र होणार नाही. आणि समजा, ते अपवित्र असते तरी स्नानाने देह स्वच्छ होऊनही मन अपवित्रच राहणार नाही काय? म्हणजे सीता पवित्र असो वा नसो, स्नानाने काही आगळे पावित्र्य सिद्ध होणार नव्हते. परंतु 'शिर:स्नाता' या शब्दाने रामाच्या मनात काहीतरी सलत आहे हे स्पष्ट झाले. पुढे घडणाऱ्या कटू प्रसंगाची चाहूल या शब्दातून लागते.

आणि म्हणूनच अत्यंत स्वाभिमानी व मनस्विनी सीतेला रामाची ही अपेक्षा आवडली नाही. तिनें ताबडतोब बिभीषणाला सांगितले–

(अस्नात्वा द्रष्टुमिच्छामि भर्तारं राक्षसेश्वर)

–" स्नान न करताच मी भर्त्याला पाहू इच्छिते." म्हणजे शिरःस्नान तर सोडाच, परंतु नुसते साधे स्नानही करण्याची तिची इच्छा नाही. आणि मला वाटते की सीतेची ही भूमिका शंभर टक्के समर्थनीय आहे. मी जशी आहे तसेच मला स्वीकारले पाहिजे, यातच रामाचा मोठेपणा आहे असे तिला वाटते.– मला शुद्ध करून मग माझा स्वीकार करणे म्हणजे मी आता पतित आहे, अशुद्ध आहे असे मानणे. म्हणजे पतित अशा माझा स्वीकार करून राम माझ्यावर उपकार करणार आहे. अशा उपकाराच्या ओझ्याखाली मी रामाला सामोरी जाणार नाही अशी सीतेची भूमिका आहे. सीता ही आपण मानतो तितकी चाकोरीतली स्त्री नाही हे येथे दिसून येते. स्वतःचे व्यक्तिमत्त्व रामाच्या चरणी अर्पण केलेले असले, तरी तिला स्वत्वाची, आपल्या स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाची जाण आहे. अन्यथा, एवढ्या घटना घडून गेल्यावर अत्यंत उत्सुकतेने रामाच्या भेटीची प्रतीक्षा करणारी स्त्री सामान्य असती, तर ती असा विरोध करीत बसली नसती; ताबडतोब स्नान करून रामाकडे धावली असती. अशा रीतीने, रामाने व्यक्त केलेली शिरःस्नानाची अपेक्षा गैर नव्हे, सीतेवर अन्याय करणारी आहे असे मला वाटते, सीतेला स्वतःला तसेच वाटले आहे.

कुणी म्हणतील की कोणतीही पवित्र गोष्ट करताना आधी स्नान करणे आवश्यक असते, तेव्हा सीतेने शुचिर्भूत होऊन रामाकडे जाणे हेच योग्य नव्हे का? घटना साधी असती आणि रामाची अपेक्षाही अशी केवळ साधी असती, तर त्याच्या शिरःस्नानाच्या अपेक्षेत काही गैर नव्हते. आणि तशा परिस्थितीत रामाने न सांगताही सीता स्नान करूनच आली असती. परंतु रामाने जेव्हा हेतुपुरस्सर या गोष्टीचा उल्लेख केला तेव्हा त्याच्या या अपेक्षेतून त्याच्या मनातील वर उल्लेखिलेला संशयच व्यक्त होतो. आणि म्हणूनच रामाची ही अपेक्षा गैर आहे असे मी मानतो.

परंतु बिभीषणाने रामाच्या सांगण्यानुसार करण्याची विनंती केल्यानंतर सीता जास्त न ताणता, रामावरील भक्तिभावामुळे शिरःस्नानास सिद्ध झाली. नंतर शिरःस्नात व मौल्यवान वस्त्राभरणांनी सजलेली सीता तेजस्वी पालखीमध्ये बसून रामाकडे आली. ही वार्ता विभीषणाने रामाला सांगितली. ते ऐकताच रामाची काय अवस्था झाली हे लिहिताना अंतरंगाच्या गाभाऱ्यातील सूक्ष्म तरंगांचे ज्ञान असलेला कवी सहज लिहून जातो–

(रोषं हर्षं च दैन्यं च राघवः प्राप शत्रुहा ।)

– "क्रोध, आनंद आणि दैन्य या भावनांचे कल्लोळ एकाच वेळी त्याच्या मनात उठले." रावणाबद्दलचा संताप, प्रियतम सीता परत दिसली याचा आनंद आणि आपल्यावर कोसळलेल्या या अनिर्वचनीय प्रसंगाच्या जाणिवेने दैन्य!

पण पुढे लगेच विचारपूर्वक व 'अहृष्ट' होऊन तो सीतेला आणण्याविषयी बिभीषणाला सांगतो. अहृष्ट हा शब्द त्याचा इतर भावनांच्या समवेत निर्माण झालेला हर्ष निमाल्याचे दर्शवितो. खरे म्हणजे हा पुनर्भेटीचा प्रसंग अत्यंत वादळी स्वरूपाचा आहे. रामाच्या व सीतेच्याही व्यक्तिमत्त्वाचा कस आणि त्यांची सत्त्वशीलता जोखणारा आहे असे मला वाटते. या वादळाने दोघांच्याही मनाला झपाटून टाकले आहे. लोहचुंबकाकडे लोहकण खेचले जावेत त्याप्रमाणे सीता रामाकडे वेगाने आकृष्ट होत आहे. तिची ही गती 'एकदिक्' आहे; सरळ आहे. तिच्या मनात संघर्ष नाही, संशय नाही. स्वच्छ–सरळ, भोळी, हरिणीसारखी निश्छल सीता ! तिला वाटते माझा राम तोच आहे, पूर्वीचा– जो माझ्या हट्टासाठी सुवर्णमृगामागे धावला, ज्याने माझ्या हट्टामुळे मला अरण्यातही आणले, तोच राम, माझा प्रियतम राम ! तिच्या दृष्टीने जणू मधल्या या दुष्ट काळात काही घडलेच नव्हते. रामाची स्थिती मात्र तशी नाही. उलटसुलट विचारांची द्वंद्वे त्यांच्या मनात निर्माण झाली आहेत; रामाच्या विवेकाला, विचाराला आव्हान दिले जात आहे. त्याच्या भोवती समाज आहे, नीतिमूल्ये आहेत, परंपरा आहे, घराण्याची प्रतिष्ठा आहे. आणि या सगळ्यांच्या मंथनातून निर्माण झालेल्या विचाराने रामाला सीतेचे स्वागत करावयाचे आहे. आणि म्हणूनच सीतेच्या दृष्टीने हा क्षण जितका उत्कट आणि भावपूर्ण आहे, तितकाच रामाच्या दृष्टीने तो संघर्षपूर्ण आहे.

रामाने सीतेला जवळ आणण्याविषयी बिभीषणाला सांगताच बिभीषणाने जमलेल्या लोकांना बाजूला सारण्याची व्यवस्था केली. लोक बाजूला सारले जात असताना जो आरडाओरडा झाला तो ऐकून राम 'उपलंभपूर्वक' (= टोमणा देणाऱ्या उद्देशाने) म्हणाला, "या लोकांना तू हे क्लेश का बरे देत आहेस ? हे माझे लोक आहेत. संकट, युद्ध, स्वयंवर, यज्ञ व विवाह या प्रसंगी स्त्रियांचे दर्शन दूषणास्पद नाही. सीता संकटात सापडलेली आहे व विशेषतः ती माझ्या समीप असताना तिच्या दर्शनाला लोकांना प्रतिबंध करण्याचे कारण नाही" ते ऐकून बिभीषणाने सीतेला रामाच्या जवळ नेले. रामाचे हे बोलणे ऐकून लक्ष्मण, सुग्रीव व हनुमान मात्र अत्यंत व्यथित झाले.

(कलत्रनिरपेक्षैश्च इंगितैरस्य दारुणैः।
अप्रीतमिव सीतायां तर्कयन्ति स्म राघवम् ॥)

–रामाच्या वर्तनातील ही भयानक चिन्हे त्याला पत्नीविषयी ओढ नसल्याचे दर्शवीत होती. त्यामुळे सीतेविषयी राघवाच्या मनात अप्रीती निर्माण झाली आहे असा तर्क त्यांनी केला.

सर्व लोकांच्या देखत सीता रामाच्या समीप आली तेव्हा तिची स्थिती वर्णन करताना कवी म्हणतो–

(लज्जया त्ववलीयन्ती स्वेषु गात्रेषु मैथिली।)

– "मैथिली लाजेने जणू काही आपल्याच अवयवांतून लीन होत होती." अवघ्या आर्यावर्ताची जी महाराणी झाली असती आणि मोठ्या अभिमानाने, ताठ मानेने जी मिरविली असती, त्या सीतेवर परगृही राहून आलेली एक स्त्री म्हणून रामापुढे जाताना मेल्याहून मेल्यासारखे झाले असले पाहिजे. रामाने एकट्याने तिची भेट घेतली असती तर कदाचित तिला असे लज्जित व्हावे लागले नसते. शेकडो नजरा आपल्यावर खिळलेल्या आहेत आणि आपल्या या अपमानित जिण्याच्या साक्षीदार होऊ पहात आहेत ही गोष्ट तिला शरमिंदी करणारी होती. आणि म्हणूनचती लाजेने इतकी संकोचून गेली होती. परंतु अशाही स्थितीत रामाजवळ ती आली आणि विस्मय, प्रहर्ष व स्नेह या भावनांनी तिने त्याच्या मुखाकडे पाहिले. फार दिवसांनी त्याचे मुख पाहताच तिच्या मनाचे अवघे क्लेश लोप पावले.

११५ व्या सर्गात नम्र होऊन बाजूला उभ्या असलेल्या सीतेला राम म्हणतो– "शत्रूला रणांगणावर मारून मी तुला जिंकले आहे. पौरुषाच्या जोरावर जे करावयास हवे होते ते मी केले आहे. माझ्या क्रोधाचा शेवट झाला, अपमान धुऊन निघाला. शत्रू आणि अवमान या दोघांना मी एकदमच नष्ट केले. आज माझे पौरुष दिसले, आज माझे श्रम सफल झाले ; आज मी प्रतिज्ञा पूर्ण केली. तुला एकटीला राक्षसाने पळवून नेले हा दैवाने घडलेला दोष मी माणसाने जिंकला. जो आपल्या तेजाने अपमान धुऊन काढीत नाही त्या हलक्या माणसाच्या पराक्-

अनुक्रमणिका

माचा काय उपयोग? हनुमंताचे सगळे पराक्रम आणि सुग्रीवाचे व बिभीषणाचे परिश्रम आज सफल झाले." रामाचे हे बोलणे ऐकून सीता 'मृगीवोत्फुल्लनयना बभूवाश्रुपरिप्लुता' अशी झाली. हरिणीप्रमाणे उत्फुल्लनयना ! किती विलक्षण आनंद ! पती असावा तर असा पौरुषसंपन्न की ज्याने शत्रूच्या चिंधड्या करून अपमान धुऊन काढला–माझ्या रामाने "माझ्यासाठी" केवढा पराक्रम केला–हो, 'माझ्यासाठी' असेच तिला वाटत होते. (अर्थात रामाने 'तुझ्यासाठी' असे म्हटले नव्हते, पण त्याच्या बोलण्याचा रोख तसाच आहे असे सीतेला वाटले.) आणि स्त्रीच्या आनंदाचे आनंदत्व या 'माझ्यासाठी' च्या जाणिवेतच तर असते ! ज्यावेळी असे मधुर चांदणे शिंपीत राम बोलत आहे असे सीतेला वाटत होते त्याच वेळी आपल्या शेजारी उभ्या असलेल्या त्या हृदयप्रियेला पाहताच––

(जनवाद्भयाद् राज्ञो बभूव हृदयं द्विधा !)

— जनापवादाच्या भीतीने रामाचे मन द्विधा झाले. ज्या सीतेसाठी इतका अट्टाहास केला ती सीता आता पूर्वीची राहिली नाही असे त्याला वाटले. आता सीता म्हणजे रामाची पत्नी एवढीच स्थिती राहिली नाही. आता ती सार्वजनिक चर्चेचा विषय बनणार होती. आणि रामाच्या जीवनातील उदात्त तत्त्व म्हणा अथवा त्याचे मर्मस्थान (weak point) म्हणा–जनापवाद म्हटले की राम सर्वांत प्रिय गोष्टीचाही बळी द्यावयास तयार होतो. अर्थात त्याच्या स्वीकृत तत्त्वज्ञानाशी हे काहीसे सुसंगतच आहे. एका राजाने जनमताला किती किंमत द्यावयाची आणि खाजगी जीवनाला किती किंमत द्यावयाची हा ज्याचा त्याचा प्रश्न आहे. या बाबतीत कोणतेही वस्तुनिष्ठ मत बनविणे अशक्य आहे. तसा कुणी प्रयत्न केला तर ते दुराग्रहाचे, इतरांच्या स्वातंत्र्यावर अतिक्रमण करणारे ठरेल. तेव्हा राम जनापवादाला भीत होता एवढ्यावरूनच त्याचे काही चुकले असे मी मुळीच मानीत नाही.

परंतु येथून पुढचे रामाचे उद्‌गार मात्र मती कुंठित करणारे आहेत. नंतर तो सीतेला म्हणतो, "अपमान दूर करण्यासाठी माणसाने जे करावयास हवे ते मानकांक्षी अशा मी केले आहे, रावणाला मारले आहे. पण ध्यानात ठेव की मित्रांच्या पराक्रमाच्या साहाय्याने मी हे जे रणपरिश्रम घेतले ते तुझ्यासाठी नव्हते. " ('न त्वदर्थं मया कृतः') हे वाक्य ऐकताच सीतेचे काळीज चरचरा कापले असले पाहिजे. रामाला मान हवा होता, प्रतिष्ठा हवी होती, सूड उगवायचा होता–पण सीतेशी त्याचे काहीच देणे-घेणे नव्हते ? हा कुठला न्याय ? ज्या बिचारीने रामासाठी वैभवावर लाथ मारून अरण्याचा कंटकाकीर्ण मार्ग पत्करला. तिच्यासाठी राम लढलाच नाही म्हणे ! या क्षणी राम जनापवादाच्या भीतीने भांबावला आहे, बेभान झाला आहे असेच नको का म्हणावयास ? चारित्र्याच्या बाबतीत संदेह निर्माण झालेली तू नेत्ररोग झालेल्या व्यक्तीला दीप त्रासदायक वाटतो त्याप्रमाणे मला अत्यंत प्रतिकूल झाली आहेस असे तो म्हणतो—

('दीपो नेत्रातुरस्येव प्रतिकूलासि मे दृढा । ')

यावरून रामाला सीता समोर नकोशी झाली आहे हे तर स्पष्ट होतेच. पण आणखीही एक गोष्ट सूचित होते ती अशी– दीप त्रासदायक होतो तो त्याचा दोष नव्हे, दोष आहे नेत्ररोग झालेल्या व्यक्तीचा. त्याचप्रमाणे दोष सीतेचा नाही, पाहणाऱ्या रामाच्या दृष्टीत दोष निर्माण झाला आहे हेही त्यातून स्पष्ट होते. रामाच्या तोंडी घातलेली ही उपमा रामाचीच चूक दर्शवून जाते.

राम पुढे म्हणतो– "तू स्वच्छंदपणाने कुठेही जा. तुला मी अनुमती देतो. या दाही दिशा तुला मोकळ्या आहेत. मला तुझ्याशी काही कर्तव्य नाही."

(रावणाङ्कपरिक्लिष्टां दृष्टां दुष्टेन चक्षुषा ।
कथं त्वां पुनरादद्यां कुलं व्यपदिशन्महत् ॥)

रावणाचा सीतेला स्पर्श झाला, त्याने दुष्ट नजरेने तिच्याकडे पाहिले या गोष्टी रामाला सलत होत्या. म्हणून महान कुलाचे नाव सांगणारा मी तुझा स्वीकार करू शकत नाही, मला तुझी आसक्ती नाही, तू कुठेही जा, असे तो म्हणतो.

रामाने इतका वेळ जे जे म्हटले ते कुलाभिमान व जनापवाद यांना महत्त्व देण्याच्या त्याच्या तत्त्वज्ञानाशी सुसंगत आहे असे काही जण म्हणतील. शिवाय, परपुरुषाचा स्पर्श आपल्या पत्नीला झाला, ती परक्याच्या घरी राहिली इत्यादी कल्पना एक 'पुरुष' म्हणून रामाच्या मनाला धक्का देणाऱ्या होत्या. त्यामुळे स्वतःला सावरण्यापूर्वी त्याने भाव-

नेच्या भरात सीतेला हे सर्व म्हटले, असे मानसशास्त्रीय दृष्टचा क्षणभर मानता येईल, परंतु याच्या पुढचे त्याचे उद्‌गार त्याच्या चारित्र्याला कलंकित करणारे आहेत; नव्हे, त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाची अवघी उंचीच खुरटून जावी असे आहेत. तो म्हणतो, "हे सीते, लक्ष्मण, भरत, शत्रुघ्न, सुग्रीव, बिभीषण अथवा इतर कुणावरही तू तुझ्या मर्जीप्रमाणे आपले मन गुंतव...कारण, तुझ्यासारख्या स्वतःच्या घरातच असलेल्या सुंदरीला पाहून रावण गप्प बसला नसेल."

आपल्या मनातील जळजळ ओकून टाकताना 'मर्यादापुरुषोत्तम' रामाने सीतेला तर ओळखले नाहीच, पण त्याच्यावरून जीव ओवाळून टाकणाऱ्या भावंडांच्या आणि मित्रांच्याही चारित्र्याचे त्याने येथे धिंडवडे काढले आहेत, मर्यादेचा भंग केला आहे. दहा दिशा रिकाम्या आहेत असे तो म्हणाला तोपर्यंत विवेकाचा अंश त्याच्या बोलण्यात कुठे तरी होता असे म्हणता येईल. पण हे उद्‌गार काढले तेव्हा तो विवेकभ्रष्ट झाला होता असेच म्हणावे लागते. त्याचे हे बोलणे अत्यंत कुत्सितपणाचे आहे. सगळ्या सद्‌गुणांना मातीमोल करणारे असे 'रमणीय' रामाचे हे अरमणीय उद्‌गार आहेत. मी काही सुखासुखी, सहजासहजी हे लिहीत नाही. रामाच्या तोंडी हे उद्‌गार आढळतात त्याला कोण काय करणार ?

सीतेला हे सगळे अनपेक्षित होते. हे ऐकून तिच्या मनाचा मोहरलेला गुलमोहर कसा वठून गेला असेल! मनाची पाकळी नि पाकळी कशी गळून पडली असेल! कवी म्हणतो, 'हत्तीच्या सोंडेने उखडलेल्या वेलीसारखी तिची अवस्था झाली. बिचारी प्रियार्हश्रवणा (जिच्याशी प्रिय बोलावे अशा योग्यतेची) सीता प्रियाकडून दीर्घकाळानंतर हे अप्रिय ऐकून रडू लागली.'

११६ व्या सर्गाच्या प्रारंभी पुढीलप्रमाणे वर्णन आहे. प्रचंड जनसमुदायादेखत, पूर्वी कधीही न ऐकलेले असे रामाचे ते कठोर बोलणे ऐकून सीता व्यथित झाली, लज्जेने झुकली. परंतु नंतर अश्रू पुसून, भरून आलेल्या कंठाने, हळूहळू रामाला असे बोलू लागली--

(किं मामसदृशं वाक्यमीदृशं श्रोत्रदारुणम् ।
रूक्षं श्रावयसे वीर प्राकृतः प्राकृतामिव ।।)

-"प्राकृत म्हणजे एखाद्या गांवढळ माणसाने आपल्या गांवढळ बायकोला ऐकवावे त्याप्रमाणे न शोभणारे, श्रोत्रदारुण आणि रूक्ष असे हे वचन तू मला का ऐकवत आहेस ?" एखाद्या असंस्कृत, असभ्य माणसाकडून असले संस्कारहीन बोलणे अपेक्षित असले तरी वेळोवेळी आपल्या महान कुलाची साक्ष काढणाऱ्या रामाकडून हे अपेक्षित नाही. जे सीतेने विचारले तेच कुणीही वाचक विचारील. पुढे तर जणू काही रामाच्या आत्म्यालाच तिने आवाहन केले आहे-

(न तथास्मि महाबाहो यथा मामवगच्छसि ।
प्रत्ययं गच्छ मे स्वेन चारित्रेणैव ते शपे ।।)

-"हे महाबाहो, तू मला जशी मानत आहेस, तशी मी नाही. माझ्यावर विश्वास ठेव. माझ्या चारित्र्याची तुला शपथ आहे." सीतेने ही लाडाने घातलेली लटकी, नाटकी शपथ नाही. ही अवघ्या अस्तित्वाच्या गाभ्यातून आक्रंदत आलेली शपथ आहे. ती पुढे म्हणते-

(यदहं गात्रसंस्पर्शं गतास्मि विवशा प्रभो ।
कामकारो न मे तत्र दैवं तत्रापराध्यति ।।
मदधीनं तु यत् तन्मे हृदयं त्वयि वर्तते ।
पराधीनेषु गात्रेषु किं करिष्याम्यनीश्वरी ।।)

-"हे प्रभो, विवश असलेल्या मला जो इतराचा गात्रस्पर्श झाला, तो माझ्या इच्छेने नव्हे, याबाबतीत दैवच अपराधी आहे. माझ्या अधीन असलेले जे हृदय ते तर तुझ्याच ठायी आहे. पराधीन असलेल्या गात्रांच्या बाबतीत अनीश्वरी मी काय बरे करणार ?"

या ठिकाणचा सीतेचा शब्द नि शब्द अतीव भावपूर्ण आहे, उत्कट आहे. आपल्या पावित्र्याची, मांगल्याची ग्वाही देण्यासाठी जणू काही साक्षात 'स्त्रीत्वा'नेच ही आर्त पुकार केलेली आहे, स्वतःच्या हृदयाची निष्कलंक, महन्मंगल शुभ्रता व्यक्त केली आहे. शरीराचे पावित्र्य वा अपावित्र्य हा केवळ आभास आहे, मिथ्या आहे, हे दाखवून दिले आहे. शिवाय, अत्यंत नम्रपणे परंतु तितक्याच स्वच्छ-स्पष्ट शब्दांत तिने आपली बाजू मांडली आहे. आत्म्याचा जयजयकार करून शरीराला हीन लेखणाऱ्या अध्यात्मिक भारतीय लोकांनी अशा प्रसंगी मात्र बेगडी चारित्र्याचे देव्हारे माजवावेत आणि शरीर भ्रष्ट होताच व्यक्तीला भ्रष्ट मानण्याची परंपरा चाल-

वावी हा केवढा दुर्विलास! तत्त्वज्ञानात आत्म्याचा उद्‌घोष आणि व्यवहारात मात्र शरीराची महत्ता! सीतेने एक प्रकारे या दुटप्पी व्यवहार करणाऱ्यांच्या प्रतिष्ठेचा बुरखा फाडून टाकला आहे.

पुढे ती म्हणते– "तुझ्या बरोबरच लहानाची मोठी झाले, तुझ्या सहवासात वाढले आणि एवढे होऊनही जर तुला माझी ओळख पटली नसेल तर माझा पुरताच नाश झाला म्हटले पाहिजे. जेव्हा तू हनुमंताला माझ्याकडे पाठवलेस तेव्हाच, मी लंकेत असतानाच, हे राजा, तू माझा त्याग का केला नाहीस?" सीतेने येथे राजा हे संबोधन वापरले आहे. राम आता स्वतःचे तिच्याशी असलेले पतीचे नाते तोडू पहात होता. आपल्या राजेपणाच्या भूमिकेतून जनतेविषयी असलेले कर्तव्य पहात होता. आपण 'राजा' आहोत एवढीच जाणीव त्याला उरली होती; व्यक्ती म्हणून, पती म्हणून त्याला स्वतःचा विसर पडला होता. म्हणून सीतेने उपहासाने हे संबोधन वापरले आहे. इतका वेळ मृदुभाषेत, नम्रपणे, सीतेने आपली बाजू मांडली, परंतु आता मात्र तिची मनस्विता, मानिनीची मानी वृत्ती उफाळून आली आहे असे यावरून वाटते. आता ती रामाला कठोर शब्दांत सुनावते आहे. सीतेचे हे चित्र आगळे आहे. पण विनाशाच्या कडयावर ती उभी असताना दिसणारे तिचे हे तेज तितकेच करूण आहे!

पुढे सीतेने रामाला दिलेला टोमणा अत्यंत झोंबणारा आहे–

(न वृथा ते श्रमोऽयं स्यात् संशये न्यस्य जीवितम्।
सुहृज्जनपरिक्लेशो न चायं विफलस्तव ॥)

–"तू फक्त निरोप दिला असतास तर तुझ्या निरोपानेच मी जीविताचा त्याग केला असता, मग जीवावर उदार होऊन तू जे श्रम उगीचच घेतलेस ते तुला घ्यावे लागले नसते, तुझ्या मित्रांनाही हे क्लेश झाले नसते!" रामाने स्वतःच्या पराक्रमाची, स्वतःच्या व मित्रांच्या परिश्रमाची प्रारंभी बढाई मारली होती, म्हणून हा टोमणा.

सीता त्यानंतर म्हणते – "हे नृपशार्दूला, (हे विशेषणही उपरोधानेच वापरले आहे.) तू तर हलक्या माणसाप्रमाणे स्त्रीत्वच दाखविलेस!" सीतेने रामाला अगदी समोरासमोर इतक्या कठोर भाषेत बोलावे हे तिला न शोभणारे आहे असे कुणाला वाटेल. पण मला वाटते की रामाने तिचा जो अवमान केला आहे त्याच्याशी तुलना करता सीतेचे हे बोलणे मृदूच आहे.

ती शेवटी रामाला म्हणते– "हे वृत्तज्ञा, माझ्या आचरणाची तू पर्वा केली नाहीस, लहानपणीच हाती घेतलेल्या हाताची पर्वा केली नाहीस, माझी भक्ती, माझे शील, या सगळ्याकडे तू पाठ फिरविलीस"

(न प्रमाणीकृतः पाणिर्बाल्ये मम निपीडितः।
मम भक्तिश्च शीलं च सर्वं ते पृष्ठतः कृतम् ॥)

परंतु रामाला जनापवादाची इतकी भीती होती, इतके दडपण होते की त्याला यांतला कोणताही भावतंतू रोखून धरू शकत नव्हता. हे सारे भावबंध त्याने तोडून टाकले होते. प्रणयाची कोवळीक उरलेली नव्हती. आणि स्वीकृत कर्तव्यनिष्ठेमुळे निर्णयाच्या बाबतीतही तो काहीसा परतंत्र बनलेला होता.

शेवटी, भरलेल्या कंठाने, रडत रडत, दीनवाण्या लक्ष्मणाला सीता म्हणते– "या संकटाला औषध एकच– चिता!"

(चितां मे कुरू सौमित्रे व्यसनस्यास्य भेषजम्।
मिथ्यापवादोपहता नाहं जीवितुमुत्सहे ॥)

पतीने लोकांसमोर त्याग केल्यावर, खोटा अपवाद आल्यानंतर जगावे असे वाटत नाही; म्हणून अग्निप्रवेशाची तिने तयारी केली.

रामाच्या चर्येवरून त्याची संमती आहे हे ओळखून लक्ष्मणाने चिता तयार केली. कालान्तयमाप्रमाणे दिसणाऱ्या रामाला काही म्हणण्याची कुणाची हिंमत झाली नाही.

(अधोमुखं स्थितं रामं ततः कृत्वा प्रदक्षिणम्।
उपावर्तत वैदेही दीप्यमानं हुताशनम् ॥)

सीतेचे रामावरचे प्रेम, श्रद्धा याक्षणीही अतूट आहे. अधोमुख रामाला प्रदक्षिणा घालूनच ती अग्नीत प्रवेश करते.

सीतेने अग्नीत उडी घेतली. त्यानंतर सगळे देव आले. ते रामाला म्हणाले की तू सर्व विश्वाचा कर्ता असताना प्राकृत माणसाप्रमाणे सीतेची उपेक्षा कशी करीत आहेस? तेव्हा तो म्हणतो की मी स्वतःला

दशरथपुत्र, मनुष्य समजत आहे. मी कोण आहे ते आपणच सांगा. आणि मग तू विष्णू आहेस असे ते सांगतात. नंतर हिंदू धर्मातील इतर ग्रंथांप्रमाणेच त्याचे ईश्वरी माहात्म्य वर्णिले आहे. रामाचे विष्णू म्हणून वर्णन करणारा हा सगळा भाग प्रक्षिप्त, नंतर घुसडलेला असल्यामुळेच रामाचे आधीचे काही उद्गारही प्रक्षिप्तच असण्याची शक्यता आहे असे मी मानतो.

देवांपैकी अग्नी सीतेला रामाच्या स्वाधीन करून म्हणतो—

(एषा ते राम वैदेही पापमस्यां न विद्यते ।
नैव वाचा न मनसा नैव बुद्धया न चक्षुषा ॥)

—"हिच्या वर्तनात कसलेही पाप नाही. तू हिला काहीही म्हणू नकोस अशी माझी आज्ञा आहे" यावेळी रामाचे डोळे उघडतात आणि आपण असे का वागलो याचे स्पष्टीकरण तो देतो.

(बालिशो बत कामात्मा रामो दशरथात्मजः ।
इति वक्ष्यति मां लोको जानकीमविशोध्य हि ॥
अनन्यहृदयां सीतां मच्चित्तपरिरक्षिणीम ।
अहमप्यवगच्छामि मैथिलीं जनकात्मजाम् ॥)

—"सीता अनन्यहृदय आणि शुद्ध आहे हे मी जाणतो. परंतु हे दिव्य केले नसतें तर लोकांनी दशरथाचा मुलगा राम कामुक आहे असे म्हटले असते म्हणून या अग्निदिव्याची आवश्यकता होती. समुद्र ज्याप्रमाणे किनारा ओलांडू शकत नाही त्याचप्रमाणे रावण स्वतःच्या तेजानेच स्वतःचे रक्षण करणाऱ्या हिला भ्रष्ट करू शकणार नाही हेही मी जाणतो परंतु--

(प्रत्ययार्थं तु लोकानां त्रयाणां सत्यसंश्रयः ।
उपेक्षे चापि वैदेहीं प्रविशन्तीं हुताशनम् ॥)

—लोकांची खात्री पटविण्यासाठी वैदेही अग्नीत प्रवेश करीत असतानाही मी तिच्याकडे दुर्लक्ष केले. रावण मनानेही तिला स्पर्शू शकणार नाही. कारण भास्कराची प्रभा जशी सदैव त्याच्याशी संलग्न असते तशी सीता सदैव अनन्यपरायण आहे. ती विशुद्ध आहे. मी ज्याप्रमाणे माझ्या कीर्तीचा त्याग करणार नाही त्याप्रमाणेच सीतेचाही त्याग करणार नाही."

त्याचवेळी विमानातून दशरथही तेथे आले. (या काल्पनिक भागावरूनही या प्रसंगाची प्रक्षिप्तता सूचित होते.) त्यांनीही हात जोडून उभ्या असलेल्या सीतेला पुत्री असे संबोधून रामाने जे केले ते तुझ्या हिताचेच होते असे म्हटले. आणि तुझे हे इतरांना आचरण्यास अत्यंत अवघड असे शुद्ध चारित्र्य इतर पतिव्रतांच्या कीर्तीलाही मागे टाकील असे त्यांनी सांगितले. नंतर ते विमानातून निघून गेले.

अशा रीतीने, शेवटी, सीतेला अग्निदिव्य करावयास लावण्यामागे आपला हेतू लोकांची संशय-निवृत्ती करणे हा होता, आपल्या मनात तिच्या चारित्र्याविषयी तिळमात्र संदेह नव्हता हे रामाने स्पष्टपणे सांगितले आहे. तेव्हा सीतेचा त्याग करण्याचे नाटक त्याला परिस्थितिवश करावे लागले असे दिसते. रामाच्या या विचाराचे जबरदस्त समर्थन करता येणे शक्य आहे. निदान, त्याच्या स्वीकृत तत्त्वज्ञानाशी त्याचे हे वर्तन काही प्रमाणात सुसंगत आहे असे म्हणता येईल. मात्र त्याने सीतेला याबाबतीत विश्वासात घेतलेले नाही ही गोष्ट अनाकलनीय आहे. शिवाय, त्याने उच्चारलेल्या 'लक्षण अथवा भरत यांच्यावर मन गुंतव' या उद्गारांचे कोणत्याही परिस्थितीत समर्थन करता येत नाही. त्याला लोकांच्या समाधानासाठी नाटकच करावयाचे होते तर इतक्या क्षुद्र पातळीवर येऊन त्याने सीतेला बोलावयास नको होते.

शिवाय रामाच्या मर्यादापुरूषोत्तम या लौकिकालाही हे उद्गार न शोभणारे आहेत. अत्यंत विवेकी व संयमी राम अशी बेफाट विधाने करील काय हा प्रश्नही निर्माण होतो. एकंदरीत सर्व पुरावे पहाता हे उद्गार प्रक्षिप्त असावेत. ज्यावेळी रामायणात भर घातली गेली त्यावेळी रामाच्या तोंडी हे संवादही घातले गेले असावेत. ही भर घालणारा रामाचा द्वेष्टा नव्हता; या प्रसंगात एक नाट्य निर्माण करावे, एक खळबळ निर्माण करावी असे त्याला वाटत होते. पण दिव्य-भव्य नाट्य निर्मिण्याइतकी, किंवा त्या प्रसंगाचे गांभीर्य व उदात्तता पेलण्याइतकी त्याची लेखणी वाल्मीकी-प्रमाणे समर्थ नसल्यामुळे त्याला ती खळबळ उच्च पातळीवरून दर्शविता आली नाही. शब्दांचे बुडबुडे उडविताना रामाच्या चारित्र्याचेच आपण हनन करीत आहोत याची जाणीव त्याला राहिली नाही.

मात्र हा सगळाच प्रसंग प्रक्षिप्त आहे असा याचा अर्थ नव्हे. कारण, सीतेने स्वतःच्या चारित्र्याची ग्वाही देण्याचा वगैरे प्रसंग पाहता, त्याची उत्तुंग उत्कटता फक्त वाल्मीकींच्या लेखणीलाच पेलणारी आहे असे वाटते.

म्हणजे, एकंदरीत, हा संपूर्ण प्रसंग प्रक्षिप्त नसला तरी यात अधूनमधून काही भाग घुसडला आहे. रामायणाच्या मूळ भागात राम हा एक माणूस आहे. परंतु नंतर त्याची कीर्ती वाढल्यावर त्याला विष्णू मानले जाऊ लागले. त्यामुळे जेथे जेथे त्याला विष्णू मानल्याचे उल्लेख येतात तेथे तेथे तो भाग प्रक्षिप्त मानावा लागतो. या चर्चेला घेतलेल्या प्रस्तुत प्रसंगाचा शेवट रामाला विष्णू मानण्यात झाला असल्यामुळे त्यातही प्रक्षिप्ततेचा अंश असला पाहिजे हे निश्चित. प्रक्षिप्त भागाशी मूळ कथानकाचा सांधा जुळवून घेताना त्याच्या आधीच्या राम-सीता भेटीच्या प्रसंगावरूनही हात फिरविला गेला असला पाहिजे व त्याचवेळी रामाला तोंडी ते 'घोर' उद्गार घातले गेले असावेत असे दिसते. रामाला विष्णू मानणारा रामायणाचा भाग प्रक्षिप्त आहे याविषयी डॉ. हर्मन जॅकोबी म्हणतात, "But in the five genuine Books this idea (= the deification of Rāma and his identification with Viṣṇu.) cannot be traced, barring, of course, a few interpolated passages. Contrarily, there, Rāma is out and out a man."

ते कसेही असो, राम व सीता यांच्या पुनर्भेटीचा हा प्रसंग, आहे त्या स्थितीत वाचकाच्या मनाला अत्यंत व्यथित करणारा आहे यात संशय नाही. हा प्रसंग वाचून रामाच्या वर्तनाविषयी एक प्रचंड प्रश्नचिन्ह वाचकाच्या डोळ्यांपुढे उभे राहते आणि सीतेबद्दल– त्या दुर्दैवी जीवाबद्दल अपार सहानुभूती आणि करुणा निर्माण होते.





ग्रंथ–परीक्षण

'संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य' : लेखक डॉ. रा. चिं. ढेरे; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९७८ ; पृ. २१६ ; किंमत २५ रुपये.

'संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य : काही अनुबंध' हे डॉ. रा चिं. ढेरे यांचे नवे व महत्त्वपूर्ण प्रकाशन. संतसाहित्यात 'समाजमनाचे अंतरंग' शोधण्याचा व लोकतत्त्वीय दृष्टीने संतसाहित्य अभ्यासण्याचा प्रयत्न करून संतसाहित्याच्या अभ्यासाला नवीन दिशा देणारे. मराठीत प्रा. गं. बा. सरदारांचा अपवाद करता असा प्रयत्न कुणी केल्याचे दिसत नाही. या दृष्टीने संतसाहित्याच्या अध्ययनाची पारंपरिक मर्यादा ओलांडून लोकसाहित्याशी त्याचा अनुबंध शोधणारा व सामाजिक 'फलश्रुतीचे अभिनव दर्शन' देणारा हा प्रयत्न स्वागतार्हच नव्हे तर नवीन अभ्यासकांना प्रेरक ठरणारा आहे.

संतसाहित्य हे पारमार्थिक असले तरी संतांनी आपली साहित्यनिर्मिती लोकजीवनाच्या म्हणजेच लौकिकाच्याच आधारे केलेली आहे आणि म्हणून संतसाहित्याच्या योग्य आकलनासाठी संतकालीन व संतपूर्वकालीन जीवनाचे आकलन झाले पाहिजे अशी ढेरे यांची धारणा आहे. ही त्यांची धारणा त्यांच्या आधीच्या प्रकाशित लेखनातून थोड्याफार प्रमाणात व्यक्त होत आलेली आहे. परंतु येथे संत-साहित्यातील 'गुरुमहिमा' व 'साममहिमा' या दोन असाधारण विशेषांचे लोकतत्त्वीय दृष्टीने निरीक्षण करून त्यांनी आपला नवीन अन्वयार्थ साधार व स्पष्टपणे मांडला आहे.

ढेरे यांच्या प्रस्तुत प्रतिपादनात संतसाहित्य म्हणजे संतविरचित साहित्य, संतविषयक साहित्य आणि संतसंवादी साहित्य. संतसाहित्याची ही व्याप्ती एकूण संतसंस्कृतीशी समकक्ष आहे. "संतांच्या आकांक्षा, त्यांच्या श्रद्धा, त्यांचे आचारविचार, त्यांची दैवते, त्यांच्या उक्ती, त्यांच्या कृती, त्यांच्याविषयीच्या प्रभावप्रक्रिया या सर्व बाबींचा समावेश" त्यात होतो आहे. (पृ. १३-१४) संतांना लोकोद्धाराची तळमळ होती असे जे ढेरे यांनी म्हटले (पृ. १५) तेही वादातीत आहे. तसेच त्यांच्या साहित्याचा प्रभाव लोकमानसावर पडला हेही बरोबरच आहे. पण त्यासाठी संतांनी "खास लोकसंस्कृतीतील विविध संस्था, विविध देवदेवता, विविध कलाक्रीडा यांचा अभ्यास करून (अधोरेखन माझे) आणि त्यांचे बाह्यांग स्वीकारून अंतरंगात अध्यात्म भरावयास सुरुवात केली." (पृ, १५) असे जे ढेरे यांनी म्हटले आहे, ते काव्यनिर्मितीची प्रक्रिया लक्षात घेता सर्वार्थाने कितपत यथार्थ आहे याविषयी शंका येते. कारण संत हे आधी संत असले तरी भारूडादी वाङ्मय व तत्वविवेचनात्मक व तत्व-प्रतिपादनात्मक वाङ्मय यांसारखे वाङ्मय वगळता अन्य आत्मसाक्षात्कारी वा आत्मसाक्षात्कारासाठी तळमळणाऱ्या भक्तिरसपूर्ण वाङ्मयात ही "अभ्या-साची" प्रक्रिया कितपत जाणीवपूर्वक झाली असेल याविषयी शंका वाटते. अर्थात् या आत्मसाक्षात्कारी अभंगवाङ्मयातही लोकजीवनाचे पडसाद पडले आहेत हे खरे. पण ते जाणीवपूर्वक नसून नेणीवपूर्वक झाले असणे शक्य आहे. परंतु ढेरे यांच्या एकूण प्रतिपादनाच्या संदर्भात हा मुद्दा गौण म्हणून सोडून दिला पाहिजे आणि ज्या लोकतत्त्वीय दृष्टीने ढेरे प्राचीन साहित्याकडे व येथे प्रामुख्याने संतसाहित्या-कडे पाहतात त्या दृष्टीने त्यांनी काढलेल्या निष्कर्षा-कडे वळले पाहिजे.

लोकजागरण हे ढेरे यांच्या मते संतसाहित्याचे प्रयोजन, तसेच सांस्कृतिक इतिहास उलगडण्याचे ते एक साधन ही त्यांची धारणा. पण त्याबरोबरच सांस्कृतिक इतिहासाच्या ज्ञानाशिवाय वाङ्मयाचे सामग्र्याने आकलन–आस्वादन करता येणार नाही,

अशीही त्यांची ठाम समजूत आहे आणि ती ग्रंथाच्या, श्रवणपठणादींनी लाभणारी वा ग्रंथांतरी उल्लेखिलेली ' फलश्रुती ' आणि ' महामेरु ' व ' कर्तेतीं–कर्मरीं ' यांसारखी प्रतीके यांच्या मूलार्थाचा मागोवा घेत त्यांनी स्पष्ट केली आहेत; परंतु त्याहीपेक्षा विशेष म्हणजे ' नाममहिमा ' व ' गुरुमहिमा ' या दोन संत-साहित्यातील विशेषांच्या आधारे त्यांनी संत-साहित्याचा सामाजिक अन्वयार्थ स्पष्ट केला आहे. ढेरे हे आधारावाचून कोणतेही विधान करीत नाहीत हा त्यांचा खास विशेष होय. आणि यातच त्यांच्या चौफेर व्यासंगाचा, संबंधित विविध विषयांच्या अध्ययनाचा आणि तर्कशुद्ध मांडणीचा प्रत्यय येतो.

गुरुसंस्थेचे संतसाहित्यातील महत्त्व, गुरुगौरवाचे गूढपण, त्यामागील सामूहिक धारणा, गुरुमाहात्म्या-मागील दीक्षाजन्मकथा आणि जनक–जननी ऐक्य वा देव–देवी ऐक्य यांचे ढेरे यांनी केलेले विवेचन अत्यंत उद्बोधक आणि नवा अनुबंध स्पष्ट करणारे आहे. परंतु समूहमनाच्या युगायुगांच्या धारणेतून जन्मास आलेली आणि संतांनी शिरोधार्य मानलेली गुरुसंस्था जशी मानवाला सुखसमाधान देत आली आहे, तशीच ती त्याच्या दु:खदैन्यालाही कारण झाली आहे याचे भान ढेरे यांना आहे. अर्थात् हे दु:खदैन्य गुरुसंस्थेला चिकटलेल्या पावित्र्यकल्पनेपुढे आले आणि त्याचे निरसनही ज्ञानोबापासून तुका-रामापर्यंतच्या सर्व संतांनीच केले हेही ढेरे यांनी सप्रमाण सिद्ध केले आहे. या संदर्भात 'वज्रसूचि-कोपनिषद् ' या छोट्या संस्कृत ग्रंथाचा आणि त्याच्या मराठी अनुवादांचा (पैकी एक अनुवाद बहिणाबाईकृत असून दुसरा श्री श्यामराजकृत आहे) त्यांनी जो आधार दिला आहे तो फार महत्त्वाचा आहे. ' वज्रसूचिकोपनिषद् ' हा ग्रंथ कोणा विवेक-निष्ठ श्रेणीतील अज्ञात इसमाने जन्मजात ब्राह्मण्या-वर टीका करण्यासाठी व सर्व मानवांची जात एकच आहे हे सिद्ध करण्यासाठी लिहिला आहे. गुरुपरं-परेत जन्मजात ब्राह्मण्याला जे अनन्यसाधारण महत्त्व दिले जात होते आणि ज्याचा पाठपुरावा राम-दासांनी व दत्तसांप्रदायिकांनी केला होता त्याच्यावर या 'वज्रसूची'ने जबर आघात केलेला आहे. संतांच्या चळवळीत व त्यातील सामाजिक समतेच्या आशयात या क्रांतिकारी ' वज्रसूची'चा संबंध किती निकटचा आहे याचे ढेरे यांनी केलेले विवेचन मुळा-तूनच वाचले पाहिजे. संतचळवळीची ही जी सामा-जिक बाजू ढेरे यांनी मांडली आहे, ती जितकी समाजाच्या तत्कालीन धारणेच्या मूल स्रोताशी निग-डीत आहे, तितकीच ती मराठी समीक्षेत अभिनव आहे. सामाजिक प्रबोधनाच्या दृष्टीनेही तिचा विचार करण्यासारखा कसा आहे हे आधुनिक युगातील राममोहन रॉय व सावरकर यांची उदाहरणे देऊन ढेरे यांनी दाखविले आहे.

गुरुमाहात्म्याप्रमाणेच नाममाहात्म्यही संतांच्या जीवनात व त्यांच्या साहित्यात खोलवर रुजले आहे. नाममंत्राला वेदमंत्राचीच महती लाभली आहे आणि तीही संतांच्याचमुळे. किंबहुना संतांनी जशी नाममंत्राची प्रतिष्ठा वेदमंत्राहूनही वाढवलेली आहे तशीच त्याची सामाजिक महतीही उंचावली आहे. नाममंत्राची ही महती कुठल्या तरी श्रद्धातत्त्वात आहे आणि या श्रद्धातत्त्वाचा मूलस्रोत गुरुदीक्षाविधी-प्रमाणेच आदिम व उदात्त असल्याचे ढेरे यांनी दाखवले आहे.

संतसाहित्यातील गुरुमहिमा आणि नाममहिमा यांचे रहस्य ज्या लोकतत्त्वीय दृष्टीने ढेरे यांनी उलगडून दाखवले आहे व त्याच दृष्टीने यांनी चोंभाचे ' उखाहरण ' व एकनाथांचे ' भावार्थ रामायण ' यांतील समाजमनाचे विशेष साधार स्पष्ट केले आहेत. पुराणांनी सामान्यजनासाठी जे केले तेच संतांनीही साधले असा एकूण त्यांचा सिद्धांत आहे.

प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या आजवरच्या समीक्ष-कांनी संतसाहित्याला सामान्यपणे साध्य समजून त्यांची वाङ्मयीन निकषांनी परीक्षा केली व वाङ्मयदृष्ट्या ते– काही अपवाद वगळता –गौण ठरवले; तर ढेरे यांनी त्या प्राचीन वाङ्मयाला व प्रस्तुत संतसाहित्याला साधन करून लोकसंस्कृतीचा शोध हे साध्य केले. संतसाहित्य व अन्य प्राचीन साहित्य हे श्रवणपठणादी अनुष्ठानाशी निगडित असल्याने त्यात तोचतोचपणा आला याचे भान राखूनही त्याचे जे आगळे लोकतत्त्वीय महत्त्व ढेरे यांनी प्रस्तुत ग्रंथात सांगितले आहे, ते जसे आगळे-वेगळे आहे तसेच संतसाहित्याच्या अध्ययनाची नवी

रहस्यवेधी दिशा देणारेही आहे, याबद्दल शंकाच नाही. परिशिष्ठात वज्रसूचीचा दिलेला मूळ पाठ अभ्यासकांना उपयुक्त ठरणारा आहे.

– गं. ब. ग्रामोपाध्ये

'नागझिरा' : ले. व्यंकटेश माडगूळकर; प्रकाशक : श्री विद्या प्रकाशन, पुणे, १९७९; पृष्ठे ९६; किंमत १५ रु.

व्यंकटेश माडगूळकरांचे 'नागझिरा' ही एक देखणी वस्तू आहे. बहुधा परिचित गोष्टींचीच पण नवलाईची खेळीमेळी म्हणजे देखणेपण ठरते. म्हणूनच हा एक दुर्मिळ योगायोग म्हणता येईल. लेखकाच्या अस्सल व्यक्तिमत्त्वाशी आणि प्रकाशकाच्या रसिक निर्मितीशी आशयविषयाचा चपखल मेळ बसला, की मग 'नागझिऱ्या'सारखी देखणी साहित्यवस्तू अवतरते. चर्मचक्षूंना सुखविणारे नि अंतःचक्षूंची उघडझाप करविणारे हे सुंदर मुखपृष्ठाचे, रेखीव रेखाचित्रांचे, नागझिऱ्याच्या जंगलातील वाटावळणांचे नि पशुपक्ष्यांचे जग उभे करणारे आणि लेखकाच्या मार्मिक सहजसुंदर अभिप्रायांनी ठायी ठायी थबकून पुढे जाणारे रेशमी शैलीतील अनुभववृत्त मोठे मोहक आहे, यात शंकाच नाही.

१९७८ च्या मे महिन्यात व्यंकटेश माडगूळकरांनी तीन आठवडे भंडारा वनविभागातील 'नागझिरा' जंगलात मुक्काम ठोकून तेथील प्राणिजीवनाचे अभ्यासू रसिकतेने अवलोकन केले. "महाराष्ट्रातील एखाद्या आडबाजूच्या जंगलात जाऊन महिनादोन महिने राहावे, प्राणिजीवन, पक्षिजीवन, झाडेझुडे पाहात मनमुराद भटकावे आणि या अनुभवाला शब्दरूप द्यावे हा विचार," गेली कित्येक वर्षे लेखकाच्या मनात घोळत होता. तो विचार फलद्रूप झाला नागझिऱ्याच्या जंगलात ! प्रस्तुत पुस्तक त्या जंगलाच्या राणिवेचे नि जाणिवेचे चित्रांकन होय.

तळे, निवास, रस्ता, वाटा, वानरे, मरण, रानकुत्री, सोबती, झरे, तेण्डू अशा दहा प्रकरणांतून नागझिऱ्याच्या अभयारण्याचे सर्वांगीण पण सारभूत असे दर्शन लेखकाने घडविलेले आहे. प्रत्येक प्रकरणाच्या प्रारंभी व काही प्रकरणांच्या मजकुरात लेखकाने स्वतःच काढलेली दमदार, ठाशीव पण लवचिक रेषांची रेखाचित्रे दिलेली आहेत. नागझिऱ्याच्या प्राकृतिक राकटपणाशी या सर्वच रेखाचित्रांची लय सहजपणे जुळते. सदीप व्याख्यानात खुलासा करणारी चित्रे प्रक्षेपित करतात; तशी ही खुलासाचित्रे नाहीत. ही नागझिऱ्याच्या आदिम प्राणिसृष्टीचे अंतरंग सूचित करणारी सृजनशील रेखाचित्रे आहेत. शब्दांनी काढलेल्या नागझिऱ्याच्या चित्रांत चित्रांनी साधलेले त्याचे दृश्यसंवेदन पुरेपूर समरसून गेलेले आहे. म्हणूनच हे पुस्तक वाचावे असे जसे आहे, तसेच ते पहावे असेही आहे. सुभाष अवचटांच्या पिंपळवेडचा तळ्याच्या मुखपृष्ठाने अशा वाचण्यापाहण्याचे अनावर कुतूहल निर्विवादपणे जागे होते हेही खरे !

नागझिऱ्याच्या अभयारण्याला नायकपद देऊन रंगविलेले हे अनुभववृत्त सर्वांनाच आगळेवेगळे व अपूर्व वाटणार, यात शंका नाही. हे अनोखे जंगलजीवन त्याच्या वाटावळणांसह, नादनिनादांसह, प्राणिजीवनातील जगण्यामरण्याच्या नैसर्गिक नाट्यासह इथे सजीवपणे उभे राहिले आहे. कोणाही वाचकाला या जंगलात एकदातरी जाऊन येण्याचा मोह निर्माण करणारे हे यशस्वी लेखन आहे.

या यशाची नेमकी मीमांसा कशी करणार ? लेखकाचा मूळचा पिंड वनवेडचा दिलदार दोस्ताचा! इंग्रजीतील अशा वेडचा माणसांनी लिहिलेली कितीतरी सुंदर पुस्तके या लेखकाने वाचलेली ! वन्य जीवनाचा रसिकतेने, अभ्यासू वृत्तीने केलेला खोल विचार ! त्याला सामोरे जाताना उत्फुल्ल वृत्तीने जागी होणारी त्याची रसिक कल्पनाशक्ती ! आणि प्राकृतिक निसर्गसृष्टीच्या व प्राणिजीवनाच्या समोर उभे राहिल्यावर सहजपणे गळून पडणारी माणसाच्या तथाकथित श्रेष्ठत्वाची त्याची अहंभावना ! माडगूळकर नागझिऱ्यापुढे उभे राहतात, ते अशा प्राकृतिक सहजजात ऋजुतेने, तशाच जातीच्या कुतूहलाने, तशाच प्रकारच्या रसिकतेने ! त्यामुळेच जणू नागझिराच स्वतः पुढे येऊन इथे आत्मकथन करीत आहे, असा भास हे पुस्तक वाचनाचा होतो. निसर्गाशी इतक्या निरागसतेने व निकोपतेने एकजीव होणारा हा लेखक म्हणूनच मीपणाच्या अहं-

भावाने कोठेही प्रस्फुटित होत नाही. एरव्ही वाटा-डचाने केलेल्या वर्णनाचा अहंकेंद्री तकलुपीपणा नाग-झिऱ्यास आला असता !

नागझिऱ्याच्या सृष्टीत मीपण गळून गेलेली प्राकृतिक कल्पनाशक्ती कशी झेप घेते ? माडगूळकरांचे नीलकंठ पक्ष्याचे हे वर्णन त्याचे उदाहरण ठरेल :

"हे निळे गर्द पाखरू पंख पसरून
अधांतरी झेप घेई, तेव्हा माझ्या
मनात येई, की स्वातंत्र्य या
वस्तूचा रंग बहुधा निळा असावा !"

आणि विचारांच्या प्राकृतिक ऋजुतेचेही असेच. सृष्टीतील असंख्य जीवांचे बलिदान होऊन त्यांना एकमेकांना खाऊन टाकण्याची मुभा मिळते, हे पाहून थोरोला आनंद वाटतो. विवेकी माणसाला जगातील मरणाचे महत्त्व अल्प आहे हे उमगते व त्याचा ठसा उमटतो तो विश्वातील निरागसतेचाच ! माडगूळ-करांना हा थोरोचा विचार झेपत नाही. यासाठी थोरोची प्रज्ञा आपण कोठून आणावी, असा एखाद्या निरागस बालमनाचा प्रश्न ते स्वतःलाच विचारतात व थांबतात...निसर्गजीवनाच्या प्राकृतिक नाट्या-समोर कृत्रिम सांस्कृतिक विचारांचे कवच गळून पडल्यानंतर अशी स्वयंप्रश्न लक्षणे उमटतात. अशा वेळी नग्न प्रकृतीपुढेच वस्त्रावगुंठित संस्कृती लाजते, शरमते नि अंतःर्मुख बनते.

म्हणूनच एका प्राकृतिक निसर्गसृष्टीचे व प्राणि-सृष्टीचे तशाच एका प्राकृतिक सहजसुंदर रसिकतेने केलेले हे विलक्षण परिश्रमांनी साधलेल्या साध्या चित्रमय शैलीतील अनुभवचित्र अपूर्व ठरावे ! माडगूळकर व त्यांचे प्रकाशक *श्री. मधुकाका* कुल-कर्णी यांचे मनःपूर्वक अभिनंदन !

– रा. ग. जाधव

वाचकांचा पत्रव्यवहार-

नाते सॉक्रेटिसाशी, टीका मात्र विद्रूप चेहऱ्यामोहऱ्याची

मा. कार्यकारी संपादक.
नवभारत,
श्री. (प्रा.) मे. पुं. रेगे यांसी,

अलिकडील काही महिन्यात डॉ. ग. ना. जोशी (ग्रंथ), श्रीयुत पु. ल. देशपांडे (प्रसिद्ध झालेले भाषण) व डॉ. बारलिंगे- (मराठे) (ग्रंथ), या त्रयींवर आपण नवभारतमधून जे वादळी टीकालेख प्रसिद्ध केले आहेत, त्यामध्ये वैचारिक समीक्षा-विषयक काही अेक वेगळा मानदंड उभारावा, अशी आपली स्फुट–अस्फुट आकांक्षा असली पाहिजे. या तिन्ही लेखकांच्या बाबतीत 'शहाण्याला शब्दाचा मार' हे सूत्र आपण समानतेने वापरलेले दिसते. पण वस्तुस्थितीचे अधिक खरेखुरे वर्णन करावयाचे तर आपण चक्क एक मुखभंगाची मोहीम हाती घेतलेली आहे, असे म्हणावे लागेल. आजकाल परखडपणा हा अेक दुर्मिळ गुण झाला असल्याने आपल्या उपक्रमाचे आपल्या चाहत्यांना खचितच आकर्षण वाटेल, पण मला मात्र या तिन्ही टीका-लेखांचा विचार केल्यानंतर त्यामागील विषारी निश्वसितेच स्पष्ट जाणवतात. माझ्या या विधानाला काही सबळ कारणे आहेत व ती आपल्या नजरेस यावेळी आणून देणे योग्य ठरेल असे वाटते.

आपण जी ग्रंथपरीक्षणे / टीकालेख लिहिलेत ते ठरवून हल्ला करण्याच्या स्वरूपाचे आहेत. (असे आपण स्वतःही अेके ठिकाणी म्हटले आहे.) ग्रंथ-लेखन शक्य तितके कठोर परीक्षणातून जाण्यात शुद्ध शैक्षणिक हेतूच सफल होईल. पण आपण चालविलेल्या हल्ल्यांमागे निखळ शैक्षणिक हेतू दिसत नाही. तसे असते तर आपले टीकालेख मुद्दाम

रोचक व धक्कादायक अशा स्वरूपात आपण प्रसिद्ध केले नसते.

(१) 'पाश्चात्त्य तत्वज्ञानाचा इतिहास' या ग्रंथात ग्रंथकर्ता तत्वज्ञांच्या जीवनचरित्रास अतिरिक्त व अनावश्यक जागा देतो. (२) श्रीयुत देशपांडे यांचे बोली भाषेचे प्रेम उच्च ज्ञानाच्या क्षेत्राकडे संक्रमित होणे अनिष्ट आहे. (३) तर्करेखा–भाग २ या ग्रंथात बहुसामान्यवाची प्रकथनांचे विवेचन करताना गंभीर चूक झालेली असून ती ताबडतोब सुधारूनच ग्रंथाचा वापर करणे योग्य होईल........ अशा तऱ्हेची ग्रंथकेंद्री (ग्रंथकार केंद्री नव्हे) टीका आपणास करता आली असती. आपणास एवढी 'कलरलेस, टेस्टलेस व ओडरलेस' टीका पसंत नाही असे दिसते. कारण संबंधित मुद्यापुरती टीका करून झाल्यावर, 'ऋषीचे कूळ व नदीचे मूळ' शोधावे त्याप्रमाणे आपण ग्रंथकर्त्याच्या कुल-गोत्राची विचारणा सुरू करता. आपण ज्यांच्यावर टीकालेख लिहिलेत त्या ग्रंथकर्त्यांपैकी एकाच्याही बाजूने वकीली करण्याचा माझा इरादा नाही. संबंधित लेखकांनीच आपली बाजू मांडावी व ते मांडतीलही. माझा रोख सर्वस्वी आपल्या टीकापद्धतीवर आहे. कारण आपल्या टीकेस एक घातक किनार असल्याचे आता स्पष्टपणे दिसून येत आहे.

आपल्या टीका-पद्धतीबाबत दोन-तीन गोष्टी विशेषकरून आढळतात.

(१) ग्रंथकर्त्याच्या ग्रंथातील नजरेत भरण्यासारखी चूक प्रथम शोधून काढावयाची आणि मग समग्र ग्रंथात व ग्रंथकर्त्याकडे बौद्धिक दिवाळखोरी आहे, अशी हाकाटी पिटावयाची, हे तंत्र आपण स्वीकारलेले दिसते. टीकेसाठी एखाद्याच भागावर लक्ष केंद्रित करूनही संपूर्ण ग्रंथ व ग्रंथकर्ता निकालात काढावयाचा, ही आपण घेत असलेली 'वैगमनिक झेप' कल्पनेस थक्क करून सोडणारी आहे. ग्रंथाविषयी व ग्रंथकर्त्याविषयी आपणास काही सत्य मतांचाच तेवढा प्रसार करावयाचा आहे, की काहीएक पूर्वनियोजित प्रचार करावयाचा आहे, याविषयी संशय येण्यासारखी परिस्थिती आपण या तीन टीकालेखांमुळे निर्माण केली आहे. वस्तुतः 'गोमीचे दोन पाय मोडल्याने ती चालायचे थांबत नाही' अशी एक ग्रामीण म्हण आहे. तिच्यामध्ये बराच तथ्यांश असला पाहिजे. डॉ. जोशी, श्रीयुत देशपांडे, व डॉ. बारलिंगे यांच्या लेखनांवरील संबंधित टीकाघात वजा केल्यानंतर त्यांचे लेखन निकॊसी ठरण्याची सुतराम् शक्यता नाही. असे असताना आपण ग्रंथ व ग्रंथकारांबाबत एकदम उच्चाटण–मोहीम हाती घेण्याचे कारण काय? सद्य परिस्थितीतील एक उदाहरण घ्यायचे झाले तर क्रिकेटच्या खेळात यष्टिरक्षकाच्या हातून एखादा चेंडू निसटून चार धावा प्रतिपक्षाला मिळाल्या तर त्याच्या दिवसभराच्या कामगिरीकडे दुर्लक्ष करून, त्यास एकदम अ-पात्र ठरवून घरी पाठविणे योग्य ठरेल काय?

(२) टीकालेखासंबंधी काही सामान्य समज आहेत. जाहीर टीका होताना तिच्या स्वरूपाचे वाचकांना आकलन व्हावे अशी स्वाभाविक अपेक्षा असते. आपल्या टीकालेखांमध्ये टीकाविषयाचे आकलन होण्यापेक्षा टीकानायकांच्या अवगुणांचे आकलन सुलभ रितीने होण्याची आपण खुबीने काळजी घेता असे दिसते. त्यातूनही ग्रंथकारांनी प्रत्यक्ष जीवनात कोणकोणती पदे भूषविली आहेत हा आपल्या खास आवडीचा व अभ्यासाचा विषय दिसतो. आपल्या टीकालेखांचा झोत शैक्षणिक ग्रंथनिर्मितीमध्ये एक प्रकारचे राजकारण आणणार आहे, हे स्पष्ट दिसत असतानाही आपण हा उपक्रम संपादकाची अधिकारी लेखणी हातात आल्यामुळेच करू धजता काय, असे विचारल्यावाचून आता गत्यंतर नाही.

(३) ग्रंथ-परीक्षण याचा अर्थ सामान्यवाचक समग्र ग्रंथ-परीक्षण व त्यातील गुणदोषांचे वर्णन असे करतो. 'एका यशस्वी पाठ्यपुस्तकाचे परीक्षण व त्याचा सामाजिक संदर्भ' अशी आपण ग्रंथ-परीक्षणाला पुस्ती जोडता तेव्हाही हे परीक्षण सर्वस्पर्शी असेल अशी अपेक्षा असते. आपल्या वरीलपैकी कोणत्याही परीक्षणात हा समतोल तर कोठे दिसत नाहीच. पण क्षताघात करणे हा एकमेव हेतू असावा असे अनुमान बळकट होऊ लागते. केवळ क्षताघात करणाऱ्या पक्षिजनांचा अभिमान काही टीकाकार बाळगू शकतात. पण अशांच्या प्रतीक्षायादीत आपलेही नांव दाखल करण्याची आपली एवढी घाई कशासाठी? तीन जबरदस्त (?) टीकालेख लिहील्यानंतर या प्रश्नाचे समर्पक उत्तर देण्याचे दायित्व आता आपणास टाळता येणार नाही.

सामान्य वाचकांच्या ग्रंथपरिक्षणाच्या अपेक्षेस धक्का देणे समजू शकते. समजू शकत नाही ती गोष्ट अशी, की आपले शैक्षणिक प्रतिष्ठेचे घरकूल काच-महालासारखे नाजूक असताना इतरांच्या तशाच प्रकारच्या घरकुलांवर दगड भिरकावीत रहाणे. आपला एकेक टीकालेख हा असा भिरकावलेला दगडच आहे. त्यातील सातत्यपूर्णता आणि आपला स्वतःचाच शैक्षणिक–ग्रंथलेखनातील अप्रामाणिकपणा या दोन्ही गोष्टी वेचून समोरासमोर ठेवल्या म्हणजे टीकाकार म्हणून आपला विशेषाधिकार कोणत्या मर्यादेपर्यंत मान्य करावा हा प्रश्न उपस्थित होतो. एक उदाहरण देऊन माझा मुद्दा चांगल्या रीतीने स्पष्ट करतो. ‘मेरी वारनॉक’च्या Ethics Since 1900 या ग्रंथाचा अनुवाद करत असताना ब्रॅड्लीच्या नीतिमीमांसेतील एका मूलग्रामी प्रश्नार्थक विधानाचे मला भाषांतर करावयाचे होते. तो लाखमोलाचा प्रश्न होता. Why should I be moral? याचे नेमके व परिणामकारक भाषांतर मनास येईना, तेव्हा कोणी जाणकाराने वा तज्ञाने तसा प्रयत्न केला आहे काय ते मी पाहू लागलो. योगायोगाने आपल्या ‘पाश्चात्य नीतिशास्त्राचा इतिहास’ (मूळ लेखक–मकेन्टायर) या अनुवादित पुस्तकात जे भाषांतर केलेले मला दिसले ते जसेच्या तसे उतरून मी नमुना भाषांतरामध्ये दिले. भाषांतर असे केलेले होतेः— मी नैतिक का असावे? (आजही हे भाषांतर आपल्या ग्रंथाच्या प्रथमावृत्तीत पृष्ठ १७८ वर विराजमान् झालेले आपणास आढळेल) गंमत अशी की या नमुना भाषांतरावर साहित्य आणि संस्कृती मंडळाच्या भाषान्तर विभागाकडील तज्ञ-समिती सदस्याकडून जो अभिप्राय माझ्याकडे पाठविण्यात आला त्यात नेमक्या याच भाषांतराची रेवडी उडविलेली होती. (मराठी भाषेत वरील वाक्याचे भाषांतर ‘मी नैतिक का असावे?’ असे कोणी करणार नाही. फारतर ‘मी नीतिमान का असावे?’ अथवा ‘मी नीती का पाळावी?’ असे भाषांतर करता येईल, असा त्या अभिप्रायाचा आशय होता. कदाचित हा अभिप्राय आपलाच दस्तुरखुद्द असावा). ज्या तज्ञांच्या समितीत आपण एक सन्माननीय सदस्य होता, त्या आपण स्वतःच उपरोल्लेखित विधानाचे भाषांतर वरील अभिप्रायानुसार सदोष व टीकापात्र केलेले असावे हा योगायोग पाहून मी सर्दच होऊन गेलो. एवढी सज्जड चूक आपल्या अनुवादित ग्रंथात मिळाल्याबद्दल आपल्या अनुवादित ग्रंथाचे परीक्षण कोणत्या प्रकारे करावे, ते आपणच सांगावे. कीर्ती कॉलेजचे प्राचार्यपद आपण कसे मिळविले असे विचारावे की टिळक आगरकरांच्या डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीचे सदस्यत्व आपणास कसे प्राप्त झाले म्हणून चौकशी कमिशन नेमावे. समाजप्रबोधन पत्रिकेने आपले पुस्तक प्रकाशित केले म्हणून तिच्या संचालकांचा बुद्धिगुणांक तपासून पहाण्यास सांगावे की इंग्रजीबरोबर मराठीतूनही समर्थपणे तत्त्वज्ञानाचे लेखन करणाऱ्या आपल्या सव्यसाचीपणाची पुन्हा एकदा अग्निपरीक्षा करण्यास सांगावे, याचाही निर्णय आपणच केलेला बरा. आपण भूषविलेली राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय पदे मला ठाऊक नाहीत व त्याची नोंद घ्यावी, अशीही इच्छा नाही. या परिस्थितीत प्रश्न एवढाच उपस्थित होतो, की ‘दिव्याखाली अंधार’ अशी वस्तुस्थिती ग्रंथनिर्मितीच्या संदर्भात आपण स्वतःच दाखवून देत असताना, इतर ग्रंथनिर्मात्यांबद्दल निर्घृण धर्मयुद्ध पुकारण्याचे धारिष्टच कसे काय करू शकता? विद्येच्या क्षेत्रात एवढी सुद्धा चूक खपू शकत नाही हे आपणच मान्य केलेले तत्व अबाधितपणे चालू ठेवायचे असेल तर आणखी एक प्रश्न आपणापुढे उभा करता येईल की फक्त आपल्याच प्रमादाकडे कानाडोळा करून इतरांच्या प्रमादांचे पर्वतीकरण करण्याची निर्विकल्प स्थितप्रज्ञता आपण शिकलात तरी कुठे? टीकाकाराची व विशेषतः संपादक–टीकाकाराची भूमिका परमेश्वर सदृश्य अस्खलनशील आहे असे आपण गृहीत धरून चालत आहात काय? (वास्तविक या सर्व प्रकरणात साहित्य आणि संस्कृती मंडळातील तज्ञांच्या अभिप्रायाच्या गोपनियतेला बाध आणण्याचा हेतू नाही. परंतु आपला प्रस्तुत ग्रंथपरिक्षणाबाबतचा व्यवहार एवढा नीतीला सोडून आहे की मला वरील नियमपालनाला मुरड घालणे भाग आहे.)

आपल्या टीकापद्धतीचा आकार एव्हाना पुरेसा स्पष्ट झाला आहे. प्रथम एखाद्या ग्रंथकर्त्याची चांगलीशी चूक शोधून काढायची. नंतर तिचे भक्कमसे भांडवल करत जायचे. सरतेशेवटी ग्रंथकर्त्यास एका

यातना तळावर खेचायचे व दुस्सह असा यातनखेळ सुरू करावयाचा. या तिहेरी विळख्यात करकचून आवळलेले सावज पुरते नेस्तनाभूत होईल असा आपणास ठाम आत्मविश्वास वाटत असला पाहिजे. आपले हे कृत्य सॉक्रेटिसच्या तोडीचे निर्भय व सडेतोडपणाचे आहे, असाही सुप्त अभिमान आपल्या या खटाटोपामागे असावा. परंतु 'सॉक्रेटिक स्पिरीट' आहे काय? सॉक्रेटिस बाजारहाटामध्ये जाऊन प्रस्थापितांना निर्भयपणे हटकण्याचे काम करी व सत्याच्या प्रतिष्ठापनेसाठी दांभिकतेवर हल्ला करी. आपण मात्र ग्रंथकर्त्यांच्या मस्तकावर नेम धरल्याचा बहाणा करून प्रत्यक्षात त्यांच्या कंबरेखाली वार करण्याचा सपाटा चालविला आहे. हे माझ्या मते सर्वात ग्र्हणीय आहे. बरे, आपल्या टीकाक्रमात सत्यशोधनाचा ध्यास आहे असे वादासाठी गृहीत धरले तरी ग्रंथपरीक्षण केल्याने काही विधायक हेतु साध्य होईल असे दिसत नाही. पाच-पाच वर्षे अेखादा ग्रंथ प्रकाशात आल्यानंतरही गप्प बसायचे. नंतर संथ लयीत काकदृष्टीने केवळ छीद्रे शोधायची. दोषांचे प्रदूषण भरपूर वाढू द्यायचे, ते उघड्या डोळ्याने पहावयाचे आणि मग अेका भल्या पहाटे, 'पहा हो पहा, इथे सगळा चुकांचा बाजार भरला आहे', अशी ओरड करत सुटायचे. या प्रवृत्तीला काय म्हणावे? मारामारी होऊन माणसाचा मुडदा पडला, म्हणजे चांगले तास-दोन तासांनी जिवंत गर्दीला दंडुके मारीत पोलीसपार्टी उगवावी तशातला हा प्रकार आहे. यात शैक्षणिक हितबुध्दी येतेच कोठे? ग्रंथकर्त्यांच्या शैक्षणिक व सामाजिक चारित्र्याचे हनन, ग्रंथवाचकांचा व विद्यार्थ्यांचा समूळ बुद्धिभेद आणि शेवटी या सर्वांवर परिणामकारक उपाय नाही तो नाहीच. खुद्द आपणही तो सुचविलेला नाहीच. यामागे टीकालेखाचा शेवट गूढ व परिणामकारक करणे हा हेतु आहे, की झाकलेली मूठ झाकून ठेवण्याचीच सफाई आहे, याबद्दल फारसे तर्ककुतर्क करण्याची गरज नाही.

हा अेकंदर उद्योग आपण कशासाठी आरंभला आहे? 'नवभारता'च्या कार्यकारी संपादकत्वाची सूत्रे हाती मिळाल्यानंतरच आपण वरील तीन टीकालेखांची हट्ट्रिक साधलीत हा केवळ योगायोग समजावा काय? ग्रंथपरीक्षणे ग्रंथकेंद्री न रहाता ग्रंथकारकेंद्री व टीकाकारकेंद्री व्हावीत असे आपल्या मासिकाचे आपण अधिकृत धोरण ठरविले आहे काय? की अन्यांच्या प्रतिष्ठेचे हनन करून आपली प्रतिमा (?) उजळून घेण्याच्या ताज्या राजकीय प्रवृत्तीचा आपणही अवलंब करीत आहात? मी फक्त ही काही संभाव्य अनुमाने सुचविली. परंतु खरे तर आपल्यातील टीकाकाराच्या सर्वच मानसिक संदर्भांचा शोध घेणे ग्रंथटीका–व्यवहाराच्या दृष्टीने लाभदायक होईल. कोणीतरी हे काम आवर्जून हाती घेतले पाहिजे. अन्यथा ग्रंथावरील समीक्षणाची सूत्रे निकोप प्रकृतीच्या टीकाकारांकडे जाण्याऐवजी त्यावर 'अॅकडमीक्–ब्लकमेलर्स' लवकरच आपला कायमचा हक्क सांगू लागतील अशी चिन्हे दिसत आहेत.

— प्रा. मुकुंद कृष्ण इनामदार, शिरूर.

वरील पत्रास प्रा. मे. पुं. रेगे यांचे उत्तर :

प्रा. इनामदार यांच्या ह्या विस्तृत पत्रातील दोन मुद्दे प्रारंभीच निकालात काढणे योग्य होईल.

'Why should I be moral ?' ह्या प्रश्नाचे 'मी नैतिक का असावे?' असे मी जे भाषांतर केले आहे त्यापेक्षा साहित्य–संस्कृति–मंडळाच्या तज्ज्ञांनी सुचविलेले 'मी नीतिमान् का असावे?' किंवा 'मी नीती का पाळावी?' हे भाषांतर मला अधिक स्वाभाविक व म्हणून योग्य वाटते. 'नैतिक' ह्या शब्दाचा 'नीतिविषयक' असा अर्थ आहे आणि 'नीतीला अनुसरणारे' असाही अर्थ आहे. उदा. 'हा प्रश्न नैतिक आहे' ह्या प्रश्नाचा अर्थ 'हा प्रश्न नीतिविषयक, नीतीच्या क्षेत्रात मोडणारा आहे' असा होईल. पण 'हे कृत्य अनैतिक आहे' ह्या वाक्याचा अर्थ 'हे कृत्य नीतीला सोडून,

अनुक्रमणिका

नीतीचा भंग करणारे, आहे ' असा होईल आणि ह्या संदर्भात ('अनैतिक' मधील) 'नैतिक' ह्याचा अर्थ 'नीतीला अनुसरणारे' असा आहे. तेव्हा 'नैतिक' याचा अर्थ दुहेरी आहे. (हा दुहेरीपणा 'moral' ह्या इंग्रजी शब्दाच्या अर्थातही आहे.) पण 'नीतिमान' ह्याचा सरळ अर्थ 'नीतीला अनुसरणारे' असा आहे. आता ब्रॅड्लीने 'Why should I be moral?' हा प्रश्न 'मी नीतीमान का असावे?', 'मी नीती का पाळावी?' ह्या अर्थानेच विचारला आहे आणि म्हणून त्याचे असे भाषांतर करणे अधिक योग्य आहे.

पण त्याचे 'मी नैतिक का असावे?' असे केलेले भाषांतर चूक म्हणता येणार नाही. ते यांत्रिकपणे केलेले भाषांतर आहे असे म्हणता येईल. रेवडी उडविण्यासारखे ते निश्चितपणे नाही. साहित्य-संस्कृति-मंडळाच्या तज्ज्ञांनी त्याची रेवडी उडविली असेल तर हे कृत्य अतिशय गैर ठरेल.

दुसरा मुद्दा असा, की श्री. पु. ल. देशपांडे यांना ह्या वादातून वगळणे योग्य होईल. डॉ. बार्लिंगे, प्रा. इनामदार आणि मी तत्त्वज्ञानाचे व्यावसायिक शिक्षक आहोत. तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करणे आणि ते शिकविणे हा आमचा पोटापाण्याचा धंदा आहे; ही आमची व्यावसायिक जबाबदारी आहे. श्री. देशपांडे आंतरिक प्रेरणेने, रहावत नाही म्हणून, लोकशिक्षणाचे कार्य मधूनमधून करीत असले– आणि ह्याबद्दल आपण सर्व त्यांचे कृतज्ञ असलो पाहिजे –तरी त्यांचे आणि आमचे स्थान सर्वतोपरी वेगळे आहे. शिवाय प्रतिभा आणि कर्तृत्व ह्यांच्या दृष्टीने पाहिले तर 'जोशी, बार्लिंगे आणि देशपांडे' अशी एक यादी करणे अतिशय विचित्र ठरेल. ह्याचा अर्थ असा नाही, की ह्या तिघांत काहीच साम्य नाही. काही साम्य निश्चितपणे आढळेल आणि त्याच्या आधारावर त्यांना एका यादीत गोवता येईल. उदा. ह्या तिन्ही व्यक्तींची आडनावे घेतली तर प्रत्येक आडनावाचे आद्याक्षर वर्णमालेतील आपापल्या वर्गातील तिसरे अक्षर आहे. उदा. 'ज' हे 'च वर्गा'तील तिसरे अक्षर आहे. असे काही साम्य हुडकून काढता येईल. पण एकंदरीत हा खटाटोप व्यर्थ आहे आणि तो सोडून देणे शहाणपणाचे ठरेल.

प्रथम बार्लिंगे आणि मराठे यांच्या 'तर्करेखा (भाग २)' ह्या पुस्तकाकडे वळू. प्रा. इनामदारांचे म्हणणे असे आहे की "तर्करेखा (भाग २) ह्या ग्रंथात बहुसामान्यवाची प्रकथनांचे विवेचन करताना गंभीर चूक झालेली असून ती ताबडतोब सुधारूनच ग्रंथाचा वापर करणे योग्य होईल" एवढेच मी म्हटले असते तर ते योग्य आणि पुरेसे झाले असते. पुढेही त्यांनी ह्या चुकीचे (आणि अशा इतर चुकांचे), 'चांगलीशी चूक' असे वर्णन केले आहे. आता ह्या एकंदर वादात अनेकदा वापरण्यात आलेला शब्द परत एकदा वापरून असे म्हणता येईल की इनामदारांचे हे म्हणणे उनोक्तीचे उदाहरण आहे. बार्लिंगे यांच्यावर मी अतिशय गंभीर आरोप केले आहेत व ते साधार केले आहेत. बहुसामान्यवाची प्रकथनांचे विवेचन करताना त्यांच्या हातून काही चुका झाल्या आहेत एवढेच मी म्हटलेले नाही. मी असे म्हटले आहे की "बार्लिंगे यांना हा विषय येत नाही आणि त्याच्यावर त्यांनी पाठ्यपुस्तक लिहिले आहे." बार्लिंगे यांनी केलेले विवेचन अर्थशून्य आहे असे मी म्हटले आहे. मी हे का म्हणतो हे स्पष्ट करण्यासाठी मी पुरावा दिला आहे. बार्लिंगे यांनी केलेले विवेचन मी विस्ताराने उद्धृत केले आहे, त्याचे विश्लेषण केले आहे, त्याच्यात पायरीगणिक झालेल्या अनेक चुका तपशिलवार दाखवून दिल्या आहेत, (पण सर्व चुका दाखविलेल्या नाहीत, उदा. अवतरणचिन्हांच्या उपयोगाविषयीच्या चुका), बार्लिंगे यांनी 'सोडविलेल्या' एका उदाहरणाचे विश्लेषण करून त्यांचे 'उत्तर' कसे अर्थशून्य आहे हे दाखवून दिले आहे; अशी उदाहरणे सोडविण्याची जी पहिली पायरी असते– म्हणजे सर्वसामान्य भाषेत मांडलेल्या विधानांचे चिन्हांकन (symbolisation) करणे –तीही त्यांना घेता येत नाही हे दाखवून दिले आहे. शिवाय आकारिक तर्कशास्त्राशी फारसा परिचय नसलेल्या वाचकाला बार्लिंगे याच्या विवेचनाचे मी करीत असलेले परीक्षण समजून घेण्याची इच्छा असेल तर त्याला मदत करावी ह्या उद्देशाने परीक्षणाच्या सुरवातीला ज्या विषयाचे विवेचन बार्लिंगे करीत आहेत त्याची मांडणीही मी केली आहे. तेव्हा बार्लिंगे यांच्यावर मी केलेले आरोप





तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक म्हणून त्यांच्या असलेल्या प्रतिष्ठेला अतिशय हानिकारक असले तरी ते रास्तपणे (fairly) करण्यात आले आहेत. मी मोघम आरोप केलेले नाहीत; सुस्पष्ट आरोप केले आहेत. मी हे आरोप का करीत आहे ह्याचे विस्तृत प्रमाण दिलेले आहे. मी केलेले आरोप अतिशय वाईट आहेत यात शंका नाही. पण ह्यापासून ते वाईट रीतीने करण्यात आले आहेत असे निष्पन्न होत नाही.

हे कधी निष्पन्न होईल? मी केलेले आरोप सिध्द करण्यासाठी म्हणून मी जो पुरावा दाखल केला आहे तो गैरलागू किंवा अपुरा आहे असे जर कुणी दाखवून दिले तर ते निष्पन्न होईल. माझे म्हणणे असे आहे की बार्रालिंगे यांनी केलेल्या चुका– ह्या विवेचनात प्रत्येक पावलाला त्यांनी चुका केल्या आहेत –अशा आहेत की ह्या विषयाचा आधार आणि गाभा असलेली त्याची मूलतत्त्वेच त्यांना समजलेली नाहीत हे त्यांच्यावरून स्पष्ट होते. तेव्हा तत्त्वज्ञानाचे एक व्यावसायिक शिक्षक म्हणून इनामदार यांनी पहिली गोष्ट केली पाहिजे ती अशी, की मी चुका म्हणून दाखविल्या आहेत त्या चुका आहेत की नाहीत, मी म्हणतो त्याप्रमाणे त्या मूलगामी स्वरूपाच्या आहेत की नाहीत ह्याविषयी स्पष्ट भूमिका घेतली पाहिजे. हा ह्या वादातला प्राथमिक मुद्दा आहे. इतर मुद्दे दुय्यम आहेत. म्हणजे इतर मुद्यांविषयी– उदा. परीक्षणात 'परखडपणा' च्या ज्या मान्य मर्यादा आहेत त्या प्रस्तुत परीक्षणात उल्लंघिल्या गेल्या आहेत काय ? आपण जे बोलू ते ह्या मुद्याविषयी आपली जी भूमिका असेल तिच्यावर आधारलेले असेल. पण ह्या मुद्याविषयी इनामदार काहीच बोलत नाहीत. ही आश्चर्याची गोष्ट आहे.

पण वादाकरिता तात्पुरते असे समजूया की मी केलेला आरोप सिध्द झाला आहे. इनामदारही हा आरोप सिध्द झाला आहे असे मानतात असे त्यांच्या पत्रातील कित्येक मोघम निर्देशांवरून दिसते. उदा. मी वर उद्धृत केलेले 'गंभीर चूक', 'चांगलीशी चूक', इत्यादी. आरोप असा आहे की विषयाची नीट माहिती नसताना बार्लिंगे यांनी त्याच्यावर पाठ्यपुस्तक लिहिले आहे. हे म्हणणे जर खरे असेल तर त्यांच्या सबंध पुस्तकातील विवेचन दूषित झालेले असणार, आणि ते तसे झालेले आहे असे इनामदारांना, त्यांनी ते वाचले तर, आढळून येईल. बार्लिंगे यांच्या विवेचनाचे जे सविस्तर तपशिलवार विश्लेषण मी केले त्याचे कारण हेच होते. ह्या विवेचनात एकदोन किंवा कित्येक, सौम्य किंवा गंभीर, चुका आहेत असे म्हणून भागणार नाही, तर विषयाच्या गाढ अज्ञानातून हे पुस्तक लिहिण्यात आले आहे हे मला दाखवून द्यायचे होते. हे सबंध पुस्तक भोंगळपणे लिहिले आहे आणि चुकांनी खच्चून भरलेले आहे. भोंगळपणाचा उगमही अज्ञानात आहे. निश्चितपणे काय म्हणावे हे कळत नसल्यामुळे काहीतरी म्हणून आणि लगेच ते नाकारून, नेमके काय सांगण्यात आले आहे आणि काय नाकारण्यात आले आहे ह्याविषयी वाचकाला अनेक ठिकाणी गोंधळात टाकणारे विवेचन ह्या पुस्तकात मोक्याच्या ठिकाणी केलेले आढळते. ह्याचा एक नमुना पहा. हा वेगळ्या प्रकरणातून घेतला आहे.

("बीजानुमानपद्धतीची वैशिष्टचे" ह्या प्रकरणातील पृ. ६८) :

"३. प्रा. पोस्ट यांच्या अर्थाने तार्किक प्रणालीची सुसंगतता – या अर्थाने एखादी तार्किक प्रणाली सुसंगत तेव्हाच असेल जेव्हा त्या प्रणालीत $p, \sim p, \sim\sim p$ यासारखे एकमेव प्रकथनचर असलेले तार्किक सूत्र अथवा सुघसू मूलाधार / प्रमेये म्हणून निष्पन्न होणार नाही. याचा अर्थ असा मुळीच नाही की सुसंगत तार्किक प्रणालीत $p \supset p$, $p \vee \sim p$, $p \supset \sim\sim p$ किंवा $p \equiv \sim\sim p$ ही प्रमेयेच नसतील. मात्र वर उल्लेखिल्याप्रमाणे $P, \sim P$ अशी तर्कसूत्रे त्या प्रणालीत मूलाधार म्हणून मानली जाणार नाहीत किंवा प्रमेय म्हणून निष्पन्न होणार नाहीत एवढेच."

ह्या उताऱ्यात "तार्किक प्रणालीची सुसंगतता" (consistency of an axiomatic system) ह्याला पोस्ट ह्यांनी जो विशिष्ट अर्थ दिला आहे त्याचे बार्लिंगे स्पष्टीकरण देत आहेत. हे स्पष्टीकरण भोंगळ आहे आहे आणि तिच्यात निश्चित चूक आहे. हे समजून घेण्यासाठी पुढील पारिभाषिक शब्दप्रयोगांचे अर्थ माहीत असावे लागतील : 'प्रकथनचर' म्हणजे propositional variable,

'सूत्र' म्हणजे formula, 'सुघसू' म्हणजे well-formed formula, 'मूलाधार' म्हणजे axiom आणि 'प्रमेय' म्हणजे theorem. आता बार्लिंगे म्हणतात की पोस्ट यांच्या अर्थाप्रमाणे एखादी तार्किक प्रणाली सुसंगत आहे ह्याचा अर्थ असा की तिच्यात "p, ~ p, ... यासारखे एकमेव प्रकथनचर असलेले (म्हणजे ज्याच्यात 'p' यासारखे एकमेव प्रकथनचर अंतर्भूत आहे असे) तार्किक सूत्र अथवा सुघसू मूलाधार / प्रमेये म्हणून निष्पन्न होणार नाही. (म्हणजे असे तार्किक सूत्र मूलाधार असणार नाही किंवा प्रमेय म्हणून निष्पन्न होणार नाही.) मग त्यांना आठवते की 'p ⊃ p' हे सूत्र सुघसू आहे आणि त्याच्यातही 'p' हे एकमेव प्रकथनचर आहे आणि हे सूत्र तर एक प्रमेय आहे. तेव्हा ते लगेच म्हणतात, "याचा अर्थ असा मुळीच नाही की सुसंगत तार्किक प्रणालीत p⊃p ... (इ.) प्रमेये नसतील". पण मग त्याचा अर्थ काय आहे? कुणाही वाचकाला पुढील प्रश्न पडेल : "बार्लिंगे यांनी पोस्ट ह्यांचे जे म्हणणे दिले आहे त्याप्रमाणे एखादी तार्किक प्रणाली जेव्हा सुसंगत असते तेव्हा 'p'. '~p' यासारखे ज्याच्यात एकच प्रकथनचर आहे असे सूत्र प्रमेय नसते. पण 'p ⊃ p' हे सूत्र ज्याच्यात एकच प्रकथनचर आहे असे आहे आणि ते तर प्रमेय आहे. तेव्हा सुसंगत प्रणालीमध्ये ज्याच्यात एकच प्रकथनचर आहे असे सूत्र प्रमेय नसते असे म्हणून भागणार नाही. ज्यांच्यांत एकच प्रकथनचर आहे अशी कोणत्या प्रकारची सूत्रे सुसंगत प्रणालीत प्रमेये म्हणून असत नाहीत आणि ज्यांच्यांत एकच प्रकथनचर आहे अशी कोणत्या प्रकारची सूत्रे प्रणालीत असली तर त्यामुळे तिच्या सुसंगतपणाला बाधा येत नाही हे स्पष्ट करावे लागेल; तसेच हा भेद का करावा लागतो हे स्पष्ट करावे लागेल." पण बार्लिंगे हे काही करीत नाहीत. ते फक्त एवढेच लिहितात, "मात्र वर उल्लेखिल्याप्रमाणे p, ~p अशी तर्कसूत्रे त्या प्रणालीत मूलाधार म्हणून मानली जाणार नाहीत किंवा प्रमेय म्हणून निष्पन्न होणार नाहीत."

हा भोंगळपणा आहे. काय म्हणावे ह्याविषयी बार्लिंगे यांना स्वतःलाच अनिश्चिती वाटते आहे आणि म्हणून ते निश्चितपणे असे काही म्हणावयाचे टाळतात. शिवाय त्यांनी सुसंगतीचा पोस्ट यांचा म्हणून जो अर्थ दिला आहे, तो निश्चितपणे चूक आहे. पोस्ट यांचा अर्थ असा आहे : रसेल यांच्या प्रणालीत 'p' हे प्रकथनचर एकटेच घेतले तर ते एक सुघसू (well-formed formula) आहे. म्हणजे 'p' हे एक सुघसू आहे. आणि सुसंगततेच्या पोस्ट यांनी लावलेल्या अर्थाप्रमाणे प्रणाली सुसंगत आहे ह्याचा अर्थ 'p' (किंवा फक्त एक प्रकथनचर एवढेच घेऊन बनलेले सुघसू) हे प्रमेय म्हणून त्या प्रणालीत निष्पन्न होत नाही. म्हणजे प्रणाली सुसंगत असायची तर ज्या सुघसूमध्ये फक्त एकच प्रकथनचर उपस्थित असते ते सुघसू त्या प्रणालीत प्रमेय म्हणून निष्पन्न होता कामा नये असे पोस्ट म्हणत नाहीत; तर फक्त एक प्रकथनचर तेवढे घेऊन केवळ त्याचेच बनलेले 'p' सारखे सुघसू तिच्यात प्रमेय म्हणून सिद्ध होत असता कामा नये असे त्यांचे म्हणणे आहे. (पहा : "A logical system is *consistent in the sense of Post (with respect to* a certain category of primitive symbols designated as "propositional variables") if a wff consisting of a propositional variable alone is not a theorem." (*Introduction to Mathematical Logic*, Vol. I by Alouzo Church, 1958, pp. 108, 109).

अर्थात् पोस्ट यांनी तार्किक प्रणालीच्या सुसंगततेची ही जी व्याख्या केली आहे तिचा सुसंगतीच्या इतर व्याख्यांशी काय संबंध आहे हे बार्लिंगे यांनी स्पष्ट केलेले नाही. त्यांना ही सर्व भानगड समजलेली नाही हे उघड आहे. 'बीजानुमानपद्धतीची वैशिष्टये' (म्हणजे Axiomatic System च्या properties) हे प्रकरण जर एखाद्या नवख्या वाचकाने वाचले तर तो गोंधळून जाईल. हा काहीतरी गूढ, समजायला अतिशय कठीण असा विषय आहे असे त्याला वाटेल. वास्तविक तो सरळ, सोपा असा विषय आहे. ज्याला हा विषय अवगत आहे त्याला बार्लिंगे यांनी केलेले विवेचन वाचून कीव येईल. बार्लिंगे कशासाठी म्हणून हा खटाटोप करीत आहेत? जे स्वतःलाच समजलेले नाही ते

इतरांना समजावून सांगण्याची धडपड ते का करीत आहेत ?

सारांश, बार्लिंगे ह्यांनी आपल्या पुस्तकात विशिष्ट ठिकाणी काही गंभीर किंवा मामुली स्वरूपाच्या चुका केल्या आहेत असे मी म्हटलेले नाही. माझे म्हणणे स्पष्ट आहे. ते असे आहे की बार्लिंगे यांना हा विषय येत नाही आणि त्यांनी त्याच्यावर पाठ्यपुस्तक लिहिले आहे. आता महाराष्ट्रातील तत्त्वज्ञानाचा एखादा प्राध्यापक अशी भूमिका घेऊ शकेल : "रेगे यांनी बार्लिंगे यांच्या पुस्तकातील चुका दाखवून देण्याचा प्रयत्न करणारा लेख प्रसिद्ध केला आहे. हा काहीतरी उखाळ्यापाखाळ्या काढण्याचा प्रयत्न आहे. मला त्याच्यात रस नाही. तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करणे आणि ते शिकविणे हे माझे काम आहे मी ते माझ्या कुवतीप्रमाणे करीत राहीन", ही भूमिका समजू शकते. पण इनामदारांची ही भूमिका नाही. ते सार्वजनिक रीतीने ह्या वादात उतरले आहेत. तेव्हा त्यांनी ह्या माझ्या मूलभूत प्राथमिक मुद्याला तोंड दिले पाहिजे. बार्लिंगे यांच्या ज्या चुका म्हणून मी दाखविल्या आहेत त्या चुका आहेत की नाहीत ? मी म्हणतो तसे त्यांचे स्वरूप आहे की नाही ? म्हणजे विषयाच्या मूलतत्त्वांचे अज्ञान प्रकट करणाऱ्या त्या चुका आहेत की नाहीत ? असे असेल तर बार्लिंगे यांच्या विवेचनातील दोष हा व्यापक स्वरूपाचा आहे असे होईल. विषयाची तयारी न करता बार्लिंगे यांनी हे पुस्तक लिहिले आहे असे होईल. ह्या प्रश्नांविषयी स्पष्ट भूमिका जाहीर रीतीने मांडणे हा इनामदारांच्या व्यावसायिक जबाबदारीचा भाग आहे. ही जबाबदारी त्यांनी पार पाडलेली नाही.

इनामदारांनी हे पुस्तक वाचलेले आहे का ? वाचले तेव्हा ह्या चुका त्यांना आढळल्या का ? ह्या चुका नसतील किंवा मी म्हणतो त्या स्वरूपाच्या त्या चुका नसतील तर त्यांनी तसे दाखवून द्यावे. मी म्हणतो त्या स्वरूपाच्या त्या चुका असतील तर मग असा प्रश्न उपस्थित होतो की त्यांच्या संबंधात त्यांनी काय केले ? इनामदारांचे जे भाष्य वर प्रसिद्ध केले आहे त्यावरून ते पुरेसे 'परखड' आहेत हे सिद्ध होते. कटू शब्द वापरू नयेत, कुणाला झोंबेल असे काही लिहू नये ह्या पंथाचे ते नाहीत. मग त्यांनी मी आता उपस्थित केलेल्या प्रश्नांविषयी जाहीर भूमिका घ्यायला हवी होती.

हे परीक्षण प्रसिद्ध करून मी चारित्र्यहनन करण्याचा प्रयत्न केला आहे असे इनामदार यांनी सूचित केले आहे. चारित्र्यहनन कधी होते ? मी जर एखाद्या माणसावर मोघम आरोप केले, ते करताना पुरावा दाखल केला नाही, हे आरोप सिद्ध करील असा भरपूर पुरावा माझ्याकडे आहे असे सूचित करीत राहिलो पण तो पुरावा कधी मांडला नाही, फक्त लोकांच्या ध्यानात रहातील अशा रीतीने आरोप करीत राहिलो, लोकांच्या मनात निदान संशय येईल अशा पद्धतीने आरोपांचा पुनरुच्चार करीत राहिलो तर ते चारित्र्यहनन होईल. उदा. सी. आय्. ए. ही अतिशय बलशाली, जिचे हात सर्वत्र पोचतात आणि नीतिअनीतीची काही तमा न बाळगता जी अत्यंत गुप्तपणे आणि निर्घृणपणे काम करते अशी संघटना आहे असे एक चित्र लोकांच्या मनात आहे ; तिची लोकांना दहशत आहे. ह्या परिस्थितीत आणि तिचा फायदा घेऊन जर मी एखादा पुढारी सी. आय्. ए. एजन्ट आहे असा आरोप केला, किंवा तो सी. आय्. ए. एजन्ट आहे असे सूचित करीत राहिलो, ह्या गोष्टीचा अर्थात् पुरावा देताच येत नाही पण ही गोष्ट मला खात्रीलायक रीतीने माहित आहे असे म्हणत राहिलो, तर ते चारित्र्यहनन होईल. जिच्यावर मी आरोप केला आहे ती व्यक्ती फारतर जीव तोडून आपण सी. आय्. ए. एजन्ट नाही असे सांगण्यापलीकडे काही करू शकणार नाही. आणि लोकांच्या मनात संशय राहीलच. त्या पुढाऱ्याचे एकंदर चारित्र्य कसे आहे ह्याचा केवळ विचार करून तो सी. आय्. ए. एजन्ट असणे संभवनीय आहे की नाही ह्याचा निर्णय लोकांना करावा लागेल. कलुषित वातावरणात, सामान्य स्वरूपाच्या पुराव्याच्या आधारावर विशिष्ट आरोपाविषयीचा निर्णय जर लोकांना करावा लागला तर सामान्यतः हा निर्णय संभवनीयतेच्या पलीकडे जाऊ शकत नाही; आणि आरोप खरा असणे अतिशय असंभवनीय आहे ह्या निर्णयातसुद्धा, तो खरा असण्याची शक्यता खुली रहाते. ह्या तार्किक परिस्थितीचा मानसशास्त्रीय फायदा चारित्र्यहनन करणारा उठवीत असतो. मी

असे केलेले नाही. उदा. बारलिंगे यांचे नाव न घेता, पण मी त्यांच्याविषयी बोलत आहे हे स्पष्ट होईल अशा पद्धतीने, त्यांचे तर्कशास्त्रावरील पुस्तक वाईट आहे, चुकांनी भरलेले आहे, पण विषय अतिशय तांत्रिक असल्यामुळे ह्याचा पुरावा देता येणार नाही अशी विधाने मी केलेली नाहीत. मी खाजगीत कुजबुजत राहिलेलो नाही. मी भरपूर पुराव्यानिशी जाहीर स्पष्टपणे आरोप केले आहेत. पुरावा गैरलागू किंवा अपुरा असेल तर माझी विधाने अतिशय बेजबाबदार ठरतील. पण पुरावा गैरलागू किंवा अपुरा असला तरी माझे कृत्य चारित्र्यहननाच्या सदरात पडणार नाही. अर्थात् इतर प्रकारचे गंभीर दोष– उदा. विषयाचे अज्ञान, उतावीळ, बेजबाबदारपणा, इत्यादी –माझ्या पदरात निश्चितच पडतील.

अर्थात् बारलिंगे यांच्यावर मी केलेले आरोप सिद्ध झाले तर एका अर्थाने चारित्र्यहनन झालेले असेल. पण हे चारित्र्यहनन आत्मघाताचा प्रकार असेल. माझ्या परीक्षणाने चारित्र्याची हत्या झालेली नसेल; चारित्र्याचे अनावरण झालेले असेल. अनावरणाने चारित्र्याच्या बाबतीत आत्महत्या झालेली आहे हे फक्त उघडकीला येईल.

खुनासारखा अतिशय वाईट आरोप जरी घेतला तरी तो मर्यादित असतो हे ध्यानात घेतले पाहिजे. एखाद्या माणसाने खून केला आहे हे सिद्ध झाले तर एवढेच सिद्ध झालेले असते की त्याने एका माणसाला ठार मारलेले आहे आणि ज्या प्रकारची हत्या कायद्यात केलेल्या व्याख्येप्रमाणे ‘खून’ ह्या सदरात पडते त्या प्रकारची हत्या, त्या माणसाला ठार मारण्याच्या बाबतीत, त्याच्याकडून घडलेली आहे. पण ह्यापासून, उदा. तो क्रूर आहे किंवा अप्रामाणिक आहे, किंवा स्वार्थी आहे, असे निष्पन्न होत नाही, तो अतिशय प्रेमळ माणूस असेल आणि उदा. आपल्या वडिलांच्या झालेल्या खुनाचा बदला घेणे हे आपले कर्तव्य आहे ह्या समजुतीने अतिशय शुद्ध भावनेने त्याने खून केला असेल. ह्याचप्रमाणे बारलिंगे यांच्यावर मी केलेल्या आरोपही मर्यादित आहे. तो एका विशिष्ट विषयाविषयी आणि एका विशिष्ट पुस्तकाविषयी केलेला आहे त्यांच्या इतर लिखाणाविषयी किंवा इतर क्षेत्रातील व्यासंगाविषयी मी काहीही म्हटलेले नाही किंवा सूचित केलेले नाही. त्यांच्या इतर लिखाणाचे परीक्षण करूनच ते म्हणावे लागेल.

माझे परीक्षण व्यक्तिकेंद्री (ग्रंथकार केंद्री) आहे, ग्रंथकेंद्री नाही असा आक्षेप इनामदारांनी घेतला आहे. आता ते निःसंशय ग्रंथकेंद्री आहे. ग्रंथाच्या एका भागाचे मी तपशिलवार परीक्षण केले आहे. तेव्हा ग्रंथकेंद्री असले तरीही ते अकारण व्यक्तिविषयक आहे असा आरोप फारतर करता येईल. वेद सोडले तर इतर ग्रंथ माणसांनीच लिहिलेले असल्यामुळे ग्रंथाचे परीक्षण हे ग्रंथ लिहिणाऱ्या व्यक्तीचेही अटळपणे परीक्षण असते. ‘हे विवेचन भोंगळ आहे’ ह्या विधानात ‘हे विवेचन लेखकाने भोंगळपणे केले आहे’ असे अभिप्रेत असतेच. पण ह्याच्या पलीकडे जाऊन जर लेखकावर, खरे किंवा खोटे पण असंबंधित असे दोषारोप करण्यात आले तर ते परीक्षण व्यक्तिकेंद्री होईल. आता ‘तर्करेखा (भाग २)’ ह्या पुस्तकाचे जे परीक्षण मी प्रसिध्द केले आहे त्याच्या शीर्षकातच ह्या पुस्तकाच्या सामाजिक संदर्भाचे विवेचन ह्या परीक्षणात मी करणार आहे ही गोष्ट मी स्पष्ट केली होती. बारलिंगे यांच्या पदांचा, प्रतिष्ठेचा मी जो निर्देश केला आहे, तो हा सामाजिक संदर्भ स्पष्ट करण्यासाठी आवश्यक होता. मी केवळ एका विशिष्ट पुस्तकाचे परीक्षण करीत नव्हतो. उच्च शिक्षणव्यवस्थेत, निदान तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात, परिस्थिती काय आहे हे मला दाखवून द्यायचे होते. ही परिस्थिती संबंधितांच्या निदर्शनास स्थिरपणे आणून देण्याचा प्रयत्न कुणी केला तर तो अप्रिय ठरतो हे मला माहीत होते. बारलिंगे ह्यांच्या पुस्तकात आणि त्याला मिळालेल्या एकंदर प्रतिसादात ही परिस्थिती प्रतिबिंबित झाली आहे आणि म्हणून त्याचे परीक्षण करणे मला महत्त्वाचे वाटले.

ही परिस्थिती, हा ‘सामाजिक संदर्भ’ काय आहे? विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञानविभागाच्या प्रमुखपदी असलेली व्यक्ती तर्कशास्त्रावर एक अतिशय भोंगळ आणि चुकांनी ओतप्रोत भरलेले पाठ्यपुस्तक प्रसिद्ध करते, तत्त्वज्ञानाचे ज्येष्ठ आणि आदरणीय प्राध्यापक वाडेकर ह्या पुस्तकाला प्रशस्तीपत्रक

अनुक्रमणिका

देतात आणि तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांचे बनलेले अभ्यासमंडळ हे पुस्तक अधिकृत पाठ्यपुस्तक म्हणून नेमते.

आज तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात चिन्हांकित तर्कशास्त्राचे (Symbolic Logic) जे स्थान आहे ते वाडेकरांच्या अमदानीत नव्हतें. आजसुद्धा सामाजिक तत्त्वज्ञान, धर्माचे तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र इ. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत व्यासंग करणाऱ्याला चिन्हांकित तर्कशास्त्राचे विशेष ज्ञान असण्याचे कारण नाही. तेव्हा वाडेकरांना हा विषय अवगत नसला तर ती त्यांची कोणत्याही प्रकारची उणीव नाही. पण त्यांनी हे उघड प्रशस्तीपत्रक कसे दिले ? त्यांनी ते सद्भावनेने आणि विश्वासाने दिले हे उघड आहे. तरुण, नव्या उमेदीची मंडळी पुढे येते आहे, एका तांत्रिक, नव्याने प्रगत होणाऱ्या विषयावर, विशेषतः ज्याच्यावर मराठीत काहीच साहित्य उपलब्ध नाही अशा विषयावर ती लिखाण करीत आहेत ह्याच्यात त्यांना आनंद होता. ही सद्भावना योग्यच आहे पण वाडेकरांना विश्वास कशाच्या जोरावर वाटला ? त्याची कारणे त्यांच्या प्रशस्तीपत्रकात स्पष्ट झाली आहेत. ते म्हणतात, " डॉ. बारलिंगे यांनी आपल्या विषयाचे (भारतीय व पाश्चात्य तर्कशास्त्राचे) अध्ययन-अध्यापन भारतात व परदेशातही केलेले असून, ... हे दोन्ही प्राध्यापक (बारलिंगे व मराठे) पुणे विद्यापीठातील तत्त्वज्ञान-विभागाचे नाव उज्ज्वल करीत आहेत." वाडेकर यांना वाटलेला विश्वास स्वाभाविक आहे. इतरत्र, उदा. इंग्लंड-अमेरिकेत ह्या कारणांवर आधारलेला विश्वास योग्य ठरेल. पण ह्याच कारणांवर भारतात असा विश्वास ठेवणे फोल आहे हे ह्या उदाहरणावरून सिद्ध झाले आहे. एखादी व्यक्ती विद्यापीठात अमूक एका स्थानी आहे, त्या स्थानावरून अध्ययन-अध्यापन करण्याचा तिला अमूक इतका अनुभव आहे ह्यापासून भारतात काहीही सिद्ध होत नाही. ही गोष्ट तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात निश्चितपणे सत्य आहे आणि बहुधा अधिक सामान्यपणे मानव्यविद्यांच्या क्षेत्रात सत्य आहे. बारलिंगे ह्यांच्या स्थानांचा, पदांचा, विविध प्रकारच्या अनुभवांचा जो मी निर्देश केला तो ही गोष्ट स्पष्टपणे ध्यानात घेतली जावी म्हणून.

माझी अशी कल्पना आहे की ही गोष्ट जरी सार्वजनिक रीतीने आणि मोकळेपणे बोलली जात नाही, तरी ती सत्य आहे हे अनेकांना मनातून माहीत असते. आणि म्हणून त्यांना परदेशात मिळालेल्या प्रशस्तीपत्रकांचा आधार घ्यावासा वाटतो. तेथे तरी ज्ञानाचा खरा कस लागेल, वस्तुनिष्ठ मानदंड असतील अशी आशा असते. पण मानव्यविद्यांच्या बाबतीत ही आशाही फोल ठरते. बारलिंगे यांच्या परदेशातील अनुभवाचा निर्देश हे दाखवून देण्यासाठी मी केला. मानव्यविद्यांच्या शाखांत भारतीयांना परदेशांत (म्हणजे इंग्लंड-अमेरिकेत) जी मान्यता मिळते तिचे प्रकार आणि आधार काय असतात हे निरखून पहाणे आवश्यक आहे.

हे सर्व असे आहे हा बारलिंगे यांचा व्यक्तिगत दोष नव्हे हे उघड आहे. आणि नेहमी म्हणण्यात येते त्याप्रमाणे हा परिस्थितीचा दोष आहे असे म्हणून भागणार नाही. मीही विद्यापीठीय तत्त्वज्ञानाच्या अध्यापकांतील एक आहे आणि व्यक्तीच्या विद्यापीठातील स्थानापासून, इतर पदांपासून, औपचारिक ज्येष्ठतेपासून काहीही सिद्ध होत नाही, ह्या क्षेत्रात पात्रतेचे सर्वमान्य, वस्तुनिष्ठ मानदंड प्रस्थापित झालेले नाहीत हे सत्य मला लागू पडते की नाही असा प्रश्न कुणी उपस्थित केला, तर ते मला निश्चितपणे लागू पडते हे मी मनापासून मान्य केले पाहिजे. आपण सर्वांनी आपली बिरुदे, औपचारिक स्थाने आणि ज्येष्ठता बाजूला सारून, अनावृत स्थितीत, स्वतःविषयीच्या सत्याला आणि आपल्या वास्तव परिस्थितीला सामोरे गेले पाहिजे. आपली सामूहिक कुवत, ज्ञानाची आपल्याकडे असलेली सामग्री ह्यांची नीट ओळख बाळगून तत्त्वज्ञानाच्या अध्ययन-अध्यापनाची मूळापासून, नव्याने बांधणी केली पाहिजे. सामाजिक हिताशी संबंधित असलेले ह्या क्षेत्रातील कोणत्या प्रकारचे, कोणत्या पातळीवरील काम आजच्या आपल्या स्थितीत आपण समर्थपणे पार पाडू शकू ह्याची सम्यक् कल्पना करून ते आपले व्यावसायिक काम बनविले पाहिजे. ह्या प्रकारच्या, ह्या पातळीवरील कामासाठी आजच्या परिस्थितीत जे वेतन योग्य ठरेल ते आपण स्वीकारले पाहिजे. हा मार्ग प्रामाणिकपणाचा पण खडतर आहे. हे आपण केले तर आपल्याला ओशाळवाणे

वाटण्याचे कारण उरणार नाही. आणि ह्या ओशाळवाणेपणावर पांघरूण घालण्यासाठी उसना आव आणण्याचे कारण पडणार नाही. असा उसना आव राखण्याच्या प्रयत्नातून जो अंतर्गत मानसिक ताण निर्माण होतो त्याचा दुहेरी आविष्कार होतो. एकतर, इतरांचा आव उसना आहे हे आपल्याला स्वच्छपणे दिसत असते आणि म्हणून त्यांची हेटाळणी आपण करीत रहातो. स्वत:चा आव उसना आहे हे आपल्याला स्वत:शी कबूल करायचे नसते आणि म्हणून आपण स्वत:साठी सबबी शोधीत रहातो. विद्यापीठीय परिवारात एकमेकांविषयी जो आदर असावा लागतो तो ह्या परिस्थितीत असत नाही. एक परिवार आणि त्याच्या सातत्यातून निर्माण होणारी परंपरा ह्या गोष्टी अस्तित्वात येत नाहीत.

हा एक आविष्कार. दुसरा आविष्कार असा की हा सामूहिक उसना आव टिकवून धरण्यासाठी सभ्यतेचे कृत्रिम संकेत निर्माण होतात. उदा. प्रत्येकजण इतरांची जी हेटाळणी करतो ती खाजगी असते. दोन प्राध्यापक तिसऱ्या अनुपस्थित प्राध्यापकाची हेटाळणी करतात. पण सार्वजनिक रीत्या काही बोललेलिहिले जात नाही. सभ्यतेच्या आवरणाखाली चालविलेले षड्यंत्र हे स्वरूप आपल्या व्यवसायाला आलेले आहे.

आजची परिस्थिती काय आहे ? उच्च माध्यमिक स्तर निर्माण करण्याचे एक उद्दिष्ट विद्यापीठातील अभ्यासक्रमाचा कस वाढविणे हे होते. ह्यासाठी महाविद्यालयांतील अध्यापकांच्या पात्रतेची पातळी उंचावण्यात आली. एम्. फिल्. ही पदवी, पीएच्. डी. ही पदवी आवश्यक करण्यात आली. महाविद्यालयांतील प्राध्यापकांचे वेतनही सुधारण्यात आले. पण तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत सामान्यपणे असे म्हणता येईल की जुनेच अभ्यासक्रम जुन्याच पद्धतीने महाविद्यालयांतून शिकविण्यात येत आहेत. ह्याचे खरे कारण असे की अधिक भरघोस अभ्यासक्रम आम्हाला झेपणार नाहीत. पण सांगायच्या सबबी अशा की उच्च माध्यमिक स्तरातून जे विद्यार्थी येतात ते कच्चे असतात, त्यांची पुरेशी पूर्वतयारी झालेली नसते आणि म्हणून त्यांना मूळापासून परत शिकवावे लागते ; आणि ज्या विद्यार्थ्यांनी उच्च माध्यमिक स्तरावर विषयाचा अभ्यास केलेला नसतो आणि म्हणून त्यांना मूळापासून शिकविणे आवश्यक असते.

सरकार शिक्षणव्यवस्थेत फार हस्तक्षेप करते म्हणून उच्च शिक्षणाची गुणवत्ता खालावते अशी एक ओरड ऐकू येते. किंवा खालच्या जातीचे विद्यार्थी मोठ्या संख्येने उच्च शिक्षण घेऊ लागले आहेत व म्हणून शैक्षणिक दर्जा कमी झाला आहे अशीही तक्रार ऐकू येते. पण ज्या प्रकारचे पुस्तक बारलिंगे यांनी लिहिले आहे आणि जे मान्यता पावले आहे, ज्या प्रकारे तर्कशास्त्र, तत्त्वज्ञान शिकविण्यात येते त्याचा ह्या गोष्टींशी काही एक संबंध नाही. अभ्यासक्रम आम्हीच ठरवितो, पुस्तके आम्हीच नेमतो, आम्हीच शिकवितो आणि परीक्षा घेतो. ह्या बाबतीत आम्हाला पूर्ण स्वायत्तता आहे. तेव्हा आजच्या परिस्थितीला आपणच सामूहिक रीत्या जबाबदार आहोत हे मान्य केल्याशिवाय परिस्थितीत सुधारणा घडवून आणण्याच्या प्रयत्नांना प्रारंभही होणार नाही.

ज्याला मी प्रामाणिकपणाचा मार्ग म्हटले आहे, तो स्वीकारला तर आपल्या व्यावसायिक कामाला एक निश्चित प्रयोजन राहील आणि ते आपण यशस्वीपणे साधीत आहोत ह्या अनुभवातून आपल्याला आत्मविश्वास येईल. ह्यामुळे आपण करीत असलेल्या कामाला किमान कस असेल आणि एकमेकांच्या ज्ञानाच्या तारतम्याचा लाभ उठवून हा सामूहिक कस आपल्याला वाढविता येईल. आज 'आंतर्राष्ट्रीय' पातळी गाठण्याची आपली परिस्थिती नाही आणि नियम सिद्ध करण्यापुरते अस्तित्वात असलेले अपवाद सोडले तर तत्त्वज्ञानाचे महाविद्यालयीन पातळीचे शिक्षण अर्थपूर्ण रीतीने देण्याची क्षमता असलेले प्राध्यापक नाहीत.

ह्या वस्तुस्थितीची काहीशी कल्पना संबंधित उच्चपदस्थांना असते. मग ते काय करतात ? प्राध्यापकांसाठी उन्हाळी किंवा हिवाळी अभ्याससत्रे आयोजित करतात, अभ्यासक्रमात सुधारणा करण्यासाठी समित्या स्थापन करतात, महाविद्यालयात शिकविणाऱ्या प्राध्यापकांच्या साधनसामग्रीमध्ये भर पडावी, त्यांची गुणवत्ता वाढावी म्हणून योजना हाती घेतात आणि ह्या कामात लक्षावधी रुपये खर्च होतात. हा खर्च एकंदरीत व्यर्थ ठरतो असा आपला अनुभव

आहे की नाही ? कोणत्या प्रकारचे विद्यार्थी आपल्यापुढे असतात, त्यांना तत्त्वज्ञान कशासाठी शिकवायचे, कोणत्या प्रकारचे तत्त्वज्ञान कोणत्या टप्प्यावर शिकवायचे, कोणत्या पद्धतीने शिकवायचे ह्या प्रश्नांचा आणि तत्त्वज्ञानाच्या अध्ययन-अध्यापनात सुधारणा घडवून आणण्यासाठी हाती घेतलेल्या ह्या उपक्रमांचा काही संबंधच नसतो. हे उपक्रमदेखील आज चालू असलेल्या नाटकाचा एक भाग बनतात.

हे स्पष्टपणे, सार्वजनिक रीतीने बोलणारा माणूस अप्रिय होईल यात शंका नाही. पण हे मी बारलिंगे यांच्या पुस्तकावरील परीक्षणात सूचित केले आहे आणि येथे स्पष्टपणे मांडले आहे. तेव्हा मी लिहिलेली परिक्षणे 'ब्लॅकमेल' च्या स्वरूपाची आहेत असे जे इनामदार यांनी म्हटले आहे ते गैर आहे. मी जर बारलिंगे यांना खाजगी रीतीने असे म्हटले असते की "तुमच्या पुस्तकातील काही चुका माझ्या ध्यानात आल्या आहेत, त्या इतर कुणाच्या ध्यानात आलेल्या नाहीत आणि बहुधा येणार नाहीत, तुम्ही माझे अमूक काम केले– उदा. माझ्या पीएच्. डी. च्या विद्यार्थ्याचा प्रबंध पदवीसाठी मान्य केलात किंवा एक्झिक्युटिव्हवर निवडून येण्यासाठी तुमच्या गटाची मते मला मिळवून दिलीत –तर मी ह्या चुका प्रसिध्द करणार नाही, नाहीतर करीन", तर हे कृत्य ब्लॅकमेलचे कृत्य ठरेल. पण मी तर बारलिंगे यांच्यावर जाहीर रीतीने व स्पष्टपणे आरोप करीत आहे; आणि तर्कशास्त्राचा शिक्षकवर्ग अपराधात सहभागी आहे असे म्हणत आहे. तेव्हा मला व्यवहार कळत नाही, स्वतःचा निश्चित फायदा नसेल तर इतरांना दुखवू नये, माणसांचा कधीना कधी आपल्याला उपयोग असतो, निष्कारण शत्रू करू नयेत हे मला कळत नाही असे म्हणता येईल. माझे वागणे अदूरदर्शीपणाचे असेल,पण त्याच्यात ब्लॅकमेल नाही.

डॉ. बारलिंगे यांच्या पुस्तकाविषयी आणि त्याच्या मी केलेल्या परीक्षणाविषयी एवढे विस्ताराने लिहिल्यानंतर डॉ. जोशी यांच्या पुस्तकाविषयी अधिक लिहायचे कारण नाही. "'पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' ह्या ग्रंथात ग्रंथकर्ता तत्त्वज्ञांच्या जीवनचरित्रास अतिरिक्त व अनावश्यक जागा देतो." ह्या विधानात मी ह्या पुस्तकाच्या केलेल्या परीक्षणाचे सार आले आहे असे इनामदारांनी सुचविले आहे. पण ते गैर आहे. एका वाक्यात परीक्षणाचे सार द्यायचे तर ते असे देता येईल : "पाश्चात्य तत्त्वज्ञांचे विचार समजून घेऊन आपल्या भाषेत मांडायचा प्रयत्न लेखकाने न केल्यामुळे ह्या विषयावरील मिळतील त्या इंग्रजी पुस्तकांतील उताऱ्यांचे मराठी भाषांतर करण्याची पद्धती त्याला स्वीकारावी लागली; पण हे विचारच समजलेले नसल्यामुळे ही पद्धतीही त्याला नीट अनुसरता आली नाही." हाही मूलगामी आणि व्यापक दोष आहे. विशिष्ट ठिकाणी, विशिष्ट तत्त्ववेत्त्यांच्या सिद्धांतांच्या विवेचनात घडलेल्या गंभीर चुका असे ह्या दोषाचे स्वरूप नाही. पुस्तकातील सबंध विवेचन ह्या दोषामुळे कलुषित होते.

पण एक गोष्ट म्हणता येईल, ही परीक्षणे मी केवळ सार्वजनिक हिताच्या दृष्टीने लिहिली आहेत असे नसेल. बारलिंगे किंवा जोशी ह्यांच्याविषयी माझ्या मनात राग असेल, मत्सर असेल आणि त्याने प्रेरित होऊन मी ती लिहिली असतील. स्वतःच्या हेतूंच्या शुद्धतेविषयी कुणीही ठामपणे निर्वाळा देऊ नये; आणि मी तो देत नाही. पण ही गोष्ट सर्वांनाच, सर्व मानवी कृत्यांना लागू आहे. तेव्हा इतरांनी विचार करायचा तो असा की ह्या परीक्षणात मी जे मूल्यमापन केले आहे, ते मी सादर केलेल्या पुराव्यावर (आणि इतर उपलब्ध पुराव्यावर) टिकून रहाते की नाही ? अर्थात् माझा स्वतःचा स्वभाव, चारित्र्य इ. गोष्टींचे मूल्यमापन करताना माझ्या दुष्ट (आणि असल्याच तर सुष्ट) प्रवृत्तींचा विचार करणे आवश्यक ठरेल. पण हा फारसा महत्त्वाचा प्रश्न नाही असा माझा तर्क आहे.

इनामदारांनी हे पत्र संतापाच्या मनस्थितीत लिहिले आहे हे उघड आहे. हा संताप सर्वतोपरी सात्त्विक आहे ह्याविषयी माझ्या मनात थोडी शंका आहे. आपला संताप सात्त्विक आहे ही भावना अतिशय सुखद असते. पण जीवनातील इतर सुखांप्रमाणे हे सुखसुद्धा विरत जाते. हा संताप ओसरल्यानंतर त्यांनी शांतपणे जर जोशी आणि बारलिंगे यांची पुस्तके वाचली आणि माझी परीक्षणे वाचली तर कदाचित् आपल्याला इतका संताप का आला ह्याचे नवलही त्यांना वाटेल चित्ताच्या समधात अवस्थेत आपल्या संतापाचे खरे मूळ त्यांना सापडेल. स्वतःविषयीचे असे शोध लागण्यात आणि ते स्वीकारण्यात जो शांत आणि गाढ आनंद असतो त्याचा त्यांना प्रत्यय येईल.

– मे. पुं. रेगे

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

परदेश

इमाम खोमिनी :

आयातुल्ला इमाम खोमिनी हे इराणचे आजचे सर्वसत्ताधीश आहेत. त्यांचे विचार, वृत्ती आणि साध्ये यांच्यावर पुढील प्रश्नोत्तरे बराचसा स्वच्छ प्रकाश टाकतात :

प्र : इमाम, लोकशाहीचा अर्थ तुम्ही काय लावता? इराण लोकसत्ताक असावे की तेथे राजसत्ता असावी ह्या प्रश्नावर जेव्हा सार्वमत घेण्यात आले (मार्च १९७९), तेव्हा 'इस्लामी लोकशाहीवादी प्रजासत्ताक' ह्या शब्दप्रयोगावर तुम्ही बंदी घातली होती. 'लोकशाहीवादी' ह्या शब्दावर तुम्ही बंदी घातली." ('इस्लामी' ह्या शब्दाहून) एकही शब्द अधिक नको आणि एकही शब्द कमी नको" असे तुम्ही म्हणाला. ह्यामुळे तुमच्याविषयी श्रद्धा बाळगणारे लोक 'लोकशाही' हा एखादा घाणेरडा शब्द असल्यासारखे बोलतात. लोकशाहीत गैर काय आहे ?

उ : पहिली गोष्ट अशी की 'लोकशाहीवादी' अशा कोणत्याही विशेषणाची इस्लामला गरज नाही. इस्लाममध्ये सर्व काही अंतर्भूत आहे आणि म्हणूनच इस्लामच्या अर्थात सर्व काही सामावलेले आहे. इस्लाम परिपूर्ण आहे. त्याच्याशी दुसरा कोणताही शब्द निगडित केला तर आम्हाला खेद होतो. शिवाय ह्या ज्या लोकशाहीवर तुमचे इतके प्रेम आहे, ही जी तुम्हाला इतकी मूल्यवान वाटते, तिचा काही एक नेमका अर्थ आहे असे नाही. ॲरिस्टॉटलला अभिप्रेत असलेला लोकशाहीचा अर्थ ही एक गोष्ट आहे, सोव्हिएट लोकशाही ही दुसरी गोष्ट आहे आणि भांडवलदारांची लोकशाही ही आणखीनच वेगळी गोष्ट आहे. आमच्या राज्यघटनेत ह्या स्वरूपाची संदिग्ध संकल्पना अंतर्भूत करणे आम्हाला परवडणार नाही.

प्र : राज्यघटनेच्या खडर्यातील पाचवे तत्त्व असे आहे : देशाचा प्रमुख हा सर्वोच्च धर्मगुरु असला पाहिजे. म्हणजे तुम्ही. आणि ज्यांना कुराणाचे चांगले ज्ञान आहे अशांनीच सर्वोच्च निर्णय घेतले पाहिजेत–म्हणजे धर्मगुरूंनी. तेव्हा ह्या घटनेप्रमाणे राजकारण धर्मगुरूंच्या निर्णयावर आधारलेले राहील, असे होणार नाही का ?

उ : ह्या कायद्याला लोकांची अनुमती मिळणार आहे ; पण तो लोकशाहीच्या अजिबात विरूद्ध नाही. लोकांचे धर्मगुरूवर प्रेम आहे, श्रद्धा आहे, त्यांनी आपले मार्गदर्शन करावे असे लोकांना वाटते. प्रजासत्ताकाचा जो पंतप्रधान किंवा अध्यक्ष असेल त्याच्या कामावर जो कुणी सर्वोच्च धार्मिक अधिकारी असेल त्याची देखरेख असणे योग्य आहे. ह्यामुळे तो चुका करणार नाही किंवा कुराणाच्या विरूद्ध जाणार नाही ह्याची शाश्वती राहील. ही देखरेख सर्वोच्च धार्मिक अधिकाऱ्याची असेल किंवा धर्मगुरूंच्या प्रातिनिधिक मंडळाची असेल.

प्र : पण क्षणभर धर्मगुरूंनी न्यायाची जी अंमलबजावणी केली आहे तिचा विचार करूया. विजयानंतर इराणमध्ये ५०० लोकांना जे सरळ ठार मारण्यात आले त्याविषयी क्षणभर बोलूया. वकिलाचे साहाय्य घेता येत नाही, अपील करण्याची संधी मिळत नाही, अशा अवस्थेत हे जे चटावरचे खटले भरविण्यात येतात ते तुम्हाला पसंत आहेत का ?

उ : तुम्ही पश्चिमेकडील लोक कुणाला ठार मारण्यात येत आहे याकडे कानाडोळा करीत आहात किंवा करण्याचा आव आणीत आहात. रस्त्यांत आणि चौकांत इराणी लोकांच्या ज्या कत्तली झाल्या, त्यांच्यात जे सहभागी होते, किंवा ज्यांनी ह्या कत्तली करण्याचे आदेश दिले, ज्यांनी घरे जाळली, लोकांचा शारीरिक छळ केला, त्यांची चौकशी करीत असताना त्यांचे हातपाय तोडून टाकले, अशांची हत्या करण्यात येत आहे. त्यांच्या बाबतीत आम्ही काय केले

पाहिजे होते ? त्यांना क्षमा करून मोकळे सोडून दिले पाहिजे होते ? स्वतःचा बचाव करण्याची संधी, आरोपांना उत्तरे देण्याची संधी आम्ही त्यांना देत होतो. पण एकदा त्यांचा अपराध सिद्ध झाल्यानंतर अपील करण्याची काय जरूरी होती ? ... जर ह्या गुन्हेगारांना आम्ही ठार मारले नसते तर लोकांतील सूडाची भावना आटोक्यापलीकडे गेली असती ...

प्र : आता कुर्द लोकांविषयी बोलूया. त्यांना स्वायत्तता पाहिजे आहे म्हणून त्यांना ठार मारण्यात येत आहे.

उ : ज्या कुर्दांना ठार मारण्यात येत आहे ते कुर्दी जनतेतील नव्हेत. जनतेच्या आणि क्रांतीच्या विरुद्ध कारवाया करणारे ते लोक आहेत. उदा. काल ज्या कुर्दाला गोळी घालून ठार करण्यात आले तो. त्याने तेरा इसमांना मारले होते. जर कुणाचीच हत्या करावी लागली नाही तर ते मला अधिक पसंत पडेल; पण ह्या काल पकडण्यात आलेल्या माणसासारख्या कुणाला गोळी घालण्यात आली तर त्याचा मला आनंदच होतो.

प्र : इमाम, आता शहाविषयी बोलूया. इमाम, शहांची परदेशात हत्या करण्याचा आदेश तुम्ही दिला का, आणि जो कुणी ही कामगिरी पार पाडील त्याची वीर (हीरो) म्हणून गणना होईल आणि ती पार पाडताना जर त्याला मृत्यू आला तर तो स्वर्गाला जाईल असे तुम्ही म्हणाला का ?

उ : नाही ! मी असे म्हणालो नाही ! शहांनी ५० वर्षे इराणी जनतेविरुद्ध जे गुन्हे केले आहेत, आणि ह्यांच्यात राज्यद्रोह आणि लूटमार हे गुन्हेही आहेत, त्यासाठी त्यांच्यावर सार्वजनिक खटला भरण्याकरिता त्यांना इराणला आणण्यात यावे अशी माझी इच्छा आहे. त्यांना जर परदेशात ठार मारण्यात आले तर हा सर्व पैसा आम्ही गमावून बसू. उलट आम्ही जर त्यांच्यावर इथे खटला तर हा पैसा आम्हाला परत मिळेल. छे ! छे ! त्यांची परदेशात हत्या व्हावी असे मला वाटतच नाही. मला ते इथे, ह्या देशात हवे आहेत. हे घडून यावे यासाठी त्यांची प्रकृती चांगली रहावी म्हणून मी प्रार्थना करतो.....

प्र : पण शहांनी जर पैसा परत केला तर त्यांचा आज जो पाठलाग चालला आहे तो तुम्ही थांबवाल का ?

उ : पैशापुरते पाहिले तर त्यांनी पैसा खरोखरच परत केला तर आम्ही तसे करू. पण देशाविरुद्ध आणि इस्लामविरुद्ध त्यांनी जो द्रोह केला आहे त्या बाबतीत थांबवणार नाही. १६ वर्षांपूर्वी त्यांनी जी कत्तल केली, किंवा काळ्या शुक्रवारी जी कत्तल केली तिच्याबद्दल त्यांना कशी क्षमा करता येईल ?......

प्र : आणि तुमचे मागचे पंतप्रधान, (शहापूर) बख्तियार ? (बख्तियार १२ फेब्रुवारीला बेपत्ता झाले.) इमाम, बख्तियार असे म्हणतात की ते आपल्या जुन्या स्थानावर परत येणार आहेत. त्यांनी अगोदरच एक सरकार बनविलेले आहे आणि ते आजच्या सरकारची जागा घेऊ शकेल.

उ : बख्तियार यांना ठार मारण्यात येईल की नाही हे मी अजून सांगू शकत नाही. पण त्यांच्यावर खटला भरण्यात आला पाहिजे हे मी सांगू शकतो. त्यांना परत येऊ द्या; आपले नवीन सरकार घेऊनही त्यांना परत येऊ द्या. शहांच्या हातात हात घालून का होईना, त्यांना परत येऊ द्या. म्हणजे ते दोघे एकदमच न्यायालयात दाखल होतील. होय, शहांच्या हातात हात घातलेले बख्तियार पहायला मला अतिशय आवडेल हे मला मान्य केले पाहिजे. हे घडून येण्याची मी वाट पहात आहे.

प्र : म्हणजे बख्तियारलासुद्धा देहांताची शिक्षा तर ! इमाम खोमिनी, तुम्ही कधी कुणाला क्षमा केलेली नाही का ? तुम्हाला कधी कुणाविषयी करुणा, सहानुभूती वाटली आहे का ? आणि संदर्भ आला म्हणून विचारावेसे वाटते की तुम्ही कधी रडला आहा का ?

उ : मी रडतो, मी हसतो, मला दुःख होते. मी माणूस नाही असे तुम्हाला वाटते का ? क्षमेविषयी म्हणाल, तर आम्हाला ज्यांनी अपाय केला त्यातील बहुसंख्य लोकांना मी क्षमा केली

अनुक्रमणिका

आहे. पोलिसांना, सशस्त्र पोलिसांना आणि खूप जणांना मी शिक्षामाफी जाहीर केली. म्हणजे शारीरिक छळ करण्यात आणि गंभीर स्वरूपाच्या गुन्ह्यांत जे सहभागी नव्हते त्यांना शिक्षा माफ करण्यात आली आहे. बंडखोर कुर्दांनाही सामूहिक शिक्षामाफी (ॲम्नेस्टी) जाहीर केली आहे. तेव्हा माझ्या ठिकाणी करुणा आहे हे मी सिद्ध केले आहे असे मला वाटते. पण मघाशी ज्यांची नावे आपण घेतली त्यांना क्षमा नाही, दया नाही...

प्र : ... स्त्रियांनी 'चादर' (सबंध अंग झाकणारा पायघोळ वेष) परिधान केली पाहिजे असा जो तुमचा आग्रह आहे... मला सांगा की ह्या गैरसोयीच्या, विचित्र पोषाखात मुटकुळीसारखे स्वतःला दडवायला तुम्ही स्त्रियांना भाग का पाडता ? ह्या पोषाखात काम करणे, फिरणे त्यांना जड जाते. पण येथेसुद्धा आपण पुरुषांच्या समान आहोत हे स्त्रियांनी सिद्ध करून दाखविले आहे. त्या पुरुषांसारख्याच लढल्या, त्यांना कैद झाली, त्यांचा शारीरिक छळ झाला. क्रांती घडवून आणायला त्यांनीही मदत केली.

उ : ज्या स्त्रियांनी क्रांतीला हातभार लावला, त्या इस्लामी वेश धारण करणाऱ्या स्त्रिया आहेत; तुमच्यासारख्या रंगरंगोटी करणाऱ्या, सगळे अंग उघडे टाकून फिरणाऱ्या, आपल्या मागून पुरुषांच्या टोळक्याला खेचत नेणाऱ्या सुबक स्त्रियांनी ते काम केले नाही. चेहऱ्यावर रंग फासणाऱ्या, आपली मान, केस, देहाचा आकार यांचे प्रदर्शन करीत रस्त्यातून हिंडणाऱ्या छेल-छबेल्या शहाविरुद्ध लढल्या नाहीत. त्यांच्या-कडून कधी काही चांगले काम झालेले नाही, त्याची गोष्टच नको ! सामाजिक किंवा राज-कीय किंवा व्यावसायिक दृष्टीने त्यांचा कधी काही उपयोग नसतो. ह्याचे कारण असे आहे की अंग उघडे टाकून त्या पुरुषांचे मन विचलित करतात आणि मग त्यांचे स्थैर्य ढळते. आणि मग इतर स्त्रियांचेही लक्ष उडते आणि त्याही अस्थिर बनतात.

प्र : इमाम, हे म्हणणे खरे नाही. पण मी एका विशिष्ट वेषाविषयी बोलत नाही तर हे वेष ज्यांचे चिन्ह आहे त्याच्याविषयी बोलत आहे– म्हणजे क्रांतीनंतर स्त्रियांना जे परत एका कोंडवाड्यात टाकले आहे त्याविषयी. आता त्या पुरुषांबरोबर विद्यापीठात अभ्यास करू शकत नाहीत, किंवा पुरुषांबरोबर कामे करू शकत नाहीत, किंवा समुद्रकिनाऱ्यावर किंवा पोहण्याच्या तलावात पुरुषांबरोबर जाऊ शकत नाहीत. त्यांना वेगळ्या ठिकाणी पोहावे लागते; चादर परिधान करून. मला एक सांगा, चादर घालून कुणाला कसे पोहता येईल ?

उ : हा तुमचा प्रश्न नाही. आमच्या रूढी काय असाव्यात हा तुमचा प्रश्न नाही. इस्लामी वेष तुम्हाला पसंत नसेल तर तो तुम्ही परिधान केला पाहिजे असे तुमच्यावर बंधन नाही. इस्लामी वेष सच्छील, सरळमार्गी तरुण स्त्रियां-साठी आहे.... मला एवढे माहीत आहे की माझ्या ह्या दीर्घ आयुष्यामध्ये मी जे, जे म्हणालो आहे ते योग्यच होते. हा कपडा – हा इस्लामी वेष–जर अस्तित्वात नसता तर स्त्रियांना उप-युक्त आणि निरोगी पद्धतीने कामे करता आली नसती. आणि मग पुरुषांनाही आली नसती. आमचे कायदे हे सम्यक् कायदे आहेत.

पूर्व युरोप :

बल्गेरिया, चेकोस्लोव्हाकिया, पूर्व जर्मनी, हंगेरी, पोलंड आणि रुमेनिया हे सहा देश म्हणजे रशियाचे युरोपमधील साथी. ह्या सहा कम्युनिस्ट राजवटींतील आर्थिक परिस्थिती कशी आहे ?

सरासरी चलनवाढ वीस टक्के किंवा अधिक आहे, तेलाच्या किंमती वाढत आहेत आणि आर्थिक अकार्यक्षमतेमुळे दैनंदिन जीवन बिकट बनले आहे. १९७६ मध्ये रशियाने आपल्या ह्या दोस्त राष्ट्रांना असे कळविले की पूर्वीप्रमाणे तेल आणि नैसर्गिक वायूचा अमर्यादित पुरवठा, दोस्तांसाठी म्हणून कमी केलेल्या किंमतीने, करता येणार नाही. ह्यानंतर ह्या आर्थिक अडचणी अधिकच तीव्र बनल्या आहेत. आर्थिक घडी स्थिरस्थावरपणे परत बसायला अनेक वर्षे लागतील असा ह्या देशांतील तज्ज्ञांचा अंदाज आहे.

ह्या देशांत अन्नाचा आणि इतर उपभोग्य वस्तूंचा गंभीर प्रमाणावर तुटवडा आहे. लहान,

जेमतेम फर्निचर असलेल्या फ्लॅट्ससाठीसुद्धा बऱ्याच लांबीच्या रांगा लागून राहिल्या आहेत आणि नोकरशाही कारभारामुळे त्या सरकत नाहीत. ह्यामुळे 'समाजांतर्गत गतिशीलता' (सोशल मॉबिलिटी) बरीच कमी झाली आहे.

दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या सुरवातीच्या काही वर्षांत परिस्थिती वेगळी होती. उदा. हंगेरीच्या ग्रामीण भागातून कुणीही उठून बुडापेस्टला येत असे आणि त्याला कारखान्यात किंवा ऑफिसातही नोकरी मिळणे कठीण जात नसे. कारण जुन्या जमीनदार आणि तत्सम वर्गांतील बऱ्याच लोकांनी देश सोडला होता. ह्यामुळे निर्माण झालेली बरीच मोठी पोकळी भरून काढायची संधी ग्रामीण विभागातील लोकांना आणि इतर लोकांना लाभत होती. आता ही पोकळी भरून निघाली आहे आणि त्यामुळे शहरे आणि ग्रामीण भाग, कामगार आणि शेतकरी, अधिकारी आणि खालचे नोकर ह्यांच्या दरम्यान परत अडसर उभे रहात आहेत. एका वर्गातून दुसऱ्या वर्गात प्रवेश मिळणे आता दुस्तर झाले आहे. उदा. चेकोस्लोव्हाकियात प्राग हे राजधानीचे शहर परिसरातील लोकांसाठी बंद करण्यात आले आहे. एखाद्याला प्रागमध्ये नोकरी लागलेली असेल आणि रहायला जागा मिळण्याची निश्चिती असेल तरच त्याला शहरात प्रवेश मिळतो. शहरात असा प्रवेश बंद करण्याची प्रथा सोव्हिएट रशियात अनेक दशकांपासून चालत आलेली आहे पण प्रागमध्ये तिचा नव्यानेच अवलंब करण्यात येत आहे. वॉर्सा आणि बुडापेस्ट ह्या शहरांतही नोकऱ्यांची व जागांची चणचण भासत आहे.

वॉर्सामध्ये नवपरिणित जोडप्यांना रहायला जागा मिळेपर्यंत ती मध्यमवयाची होतील अशी परिस्थिती आहे. ह्या जागासुध्दा कॉंक्रीटच्या ओबडधोबड विद्रूप इमारतींत असतात. इमारतींच्या दर्शनी भागालासुध्दा रंग देण्याची चैन आम्हाला परवडत नाही असे पोलिश नियोजनकारांचे म्हणणे आहे.

सामाजिक विषमतेच्या दृष्टीने पुढील आकडेवारी अर्थपूर्ण ठरेल: हंगेरीतील एखादा मॅनेजर किंवा डॉक्टरासारखा व्यावसायिक घेतला तर त्याच्या मुलाला आपल्या वडिलांच्या व्यवसायक्षेत्रात प्रवेश मिळण्याची शक्यता १०० टक्के असते; उलट एखाद्या अर्ध-कुशल कामगाराच्या मुलाला ह्या व्यवसायक्षेत्रात प्रवेश मिळण्याची शक्यता ९ टक्के असते. तसेच हंगेरी व पोलंड ह्या देशांत गेल्या दशकापूर्वीच्या दशकात जितकी माणसे शेतावरून कारखान्यात नोकरी धरायला गेली त्यांच्या केवळ एक तृतियांस माणसे गेल्या दशकाच्या पूर्वार्धात गेली. ह्याच कालावधीत पोलंड, पूर्व जर्मनी, हंगेरी आणि चेकोस्लोव्हाकियामध्ये औद्योगिक कामगारांची संख्या होती तेवढीच राहिली आहे.

ह्या परिस्थितीमुळे अशांतता निर्माण होणे अटळ आहे. पण ज्या आर्थिक आणि सामाजिक वर्गांमुळे ह्या अडचणी निर्माण झाल्या आहेत, त्यांना आपण आवर घालू शकू असा आत्मविश्वास ह्या देशांच्या सरकारांनी प्रकट केला आहे. आयात होणाऱ्या वस्तूंच्या वाढत्या किंमती आणि निर्यातीपासून कमी-कमी मिळणारे उत्पन्न यातील दरी भरून काढण्यासाठी उपभोग्य वस्तूंच्या किंमती ह्या देशांत एकदम बऱ्याच वाढविण्यात आल्या.

पण ह्या तऱ्हेचे जे आर्थिक उपाय योजिण्यात येतात, ते मूलभूत आर्थिक तोल सावरण्यासाठी म्हणून करण्यात आलेले नसतात. अधिक महत्त्वाच्या, अधिक आक्रमक किंवा चंचल वर्गांचे समाधान करून परिस्थिती काबूत ठेवण्यासाठी ते करण्यात येत असतात.

उदा. पोलंडमध्ये मोठे औद्योगिक कारखाने आपल्या कामगारांसाठी मांस आणि ताज्या भाज्या उपलब्ध करून देतात. सर्वसामान्य लोकांना ह्या वस्तू सहजी मिळत नाहीत. ही एक एक प्रकारची लाच आहे पण जोपर्यंत सरकारमान्य आहे तोपर्यंत काही बिघडत नाही असे लोक म्हणतात.

ह्यामधून एक दुहेरी अर्थव्यवस्था निर्माण झाली आहे. अधिकृत वाटपावर आधारलेली एक व्यवस्था आणि तिच्या पोटात असलेली अनधिकृत व्यवस्था. एकंदरीत आपल्याला परिचित असलेली अशीच ही एकंदर परिस्थिती आहे.

अनुक्रमणिका

साभार पोच–

* ' **यक्षगान आणि मराठी नाट्य-परंपरा** '– डॉ. एम्. एस्. कृष्णमूर्ती, प्रा. तारा भवाळकर; प्रकाशक– मराठी साहित्य परिषद आंध्रप्रदेश, हैदराबाद; १९७९; पृ. १४ + ४४, किंमत ४ रु.
* ' **ही बांधावरची माणसं** ' – अर्जुन डांगळे, मागोवा प्रकाशन पुणे; १९७९; पृ. २७ + १०२; किंमत ८ रुपये.
* ' **पालव** ' (कविता संग्रह) – किशोर पाठक; काँटिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९७९; पृ. ५५; किंमत ५ रुपये.
* ' **कथा एका शायराची** ' – इंदुमती शेवडे, काँटिनेंटल प्रकाशन, पुण; १९७९; पृ. ३७४; किंमत २५ रुपये.
* ' **अेका आत्महत्यापंथाची अखेर** ' – विजय कुवळेकर, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९७९; पृ. १५७; किंमत १७ रुपये ५० पैसे.
* ' **बंगालचा दुष्काळ** ' – (मूळ हिंदी रचना) डॉ. हरिवंशराय बच्चन, अनु. शं. पां. जोशी, प्रकाशिका स. विजया शं. जोशी, पुणे; १९७९; पृ. ४३; किंमत ५ रुपये.
* ' **मधुशाळा** ' – डॉ. हरिवंशराय बच्चन, रूपांतर शं. पां. जोशी, प्रकाशिका सौ. विजया शं. जोशी, पुणे ; १९७९ ; पृ. ४० ; किंमत ५ रुपये.
* ' **कातण** ' – प्रा. व. बा. बोधे, मेनका प्रकाशन, पुणे ; १९७९; पृ. १००; किंमत ८ रुपये.
* **नागफणा आणि सूर्य** ' (दीर्घकविता) – गजमल माळी, पृथक प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७९; पृ. ९३; किंमत ३० रुपये.
* ' **एकला चलो रे** ' – द्वारकानाथ लेले, संजय प्रकाशन, पुणे; १९७९, पृ. ९८; किंमत १२ रुपये.
* ' **मराठी रंगभूमीचा पूर्वरंग** ' – कृ. बा. मराठे, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९७९; पृ. २०९; किंमत २५ रुपये.
* ' **यात्रा** ' – मधु कुलकर्णी ; अमेय प्रकाशन, नागपूर ; १९७९ ; पृ. ८१ ; किंमत १५ रुपये.
* ' **घरंदाज गोष्टी** ' – अशोक शहाणे ; अमेय प्रकाशन. नागपूर ; १९७९ ; पृ. १७४ ; किंमत २० रुपये.
* ' **वानवळा** ' – रा. रं बोराडे ; अमेय प्रकाशन, नागपूर; १९७९; पृ. १३९, किंमत २० रुपये.
* ' **लीळाचरित्र (संपा. डॉ. वि. भि. कोलते) या ग्रंथातील चुकांची साधार नोंद** ' (पूर्वार्ध) – संशोधक ऋषिराज उर्फ दर्यापूरकर बाबा ; महानुभाव साहित्य संशोधन प्रकाशन मंडळ, अमरावती; १९७९ ; पृ. ३९+४ ; किंमत ३ रुपये ५० पैसे.
* ' **सर्वोत्तम मराठी कथा** ' (खंड ११) – संपा. राम कोलारकर, प्रकाशिका सौ. छाया कोलारकर ; पिंपरी, पुणे १८ ; १९७९ ; पृ. २०८ ; किंमत २५ रुपये.
* ' **अ बिहेविअरल ॲप्रोच टू द प्रॉब्लेम्स ऑफ द बॅकवर्ड सोसायटीज अॅलिआस द टूल ऑफ डेव्हलपमेंट** ' – जे. बी. मोकाशी; जे. बी. मोकाशी प्रकाशन; मुर्डे (जि. रत्नागिरी); १९७९;, पृ. १५२; किंमत ७२ रुपये.
* ' **तात्पर्य** ' दिवाळी ७९ (ऑक्टो–नोव्हे. ७९) – संपादक सुधीर बेडेकर, लोकायत प्रतिष्ठान, पुणे; पृ. ८४ किंमत ४ रुपये.
* ' **मराठवाडा** ' दिवाळी ७९– संपा. अनंत भालेराव, औरंगाबाद; पृ. १९८ + ३९, किंमत ६ रुपये.
* ' **लोकवाङ्मय** ' दिवाळी ७९ (सप्टें–ऑक्टो ७९) – संपा. सदा कऱ्हाडे, मुंबई; पृ. १२०, किंमत ५ रुपये.
* ' **कथांशु** ' दिवाळी ७९ (नोव्हें. ७९)– संपा. अच्युत खोडवे, औरंगाबाद; पृ. ९२; किंमत ५ रुपये.
* ' **महानुभाव** ' दिवाळी विशेषांक (ऑक्टो, नोव्हें ७९) – संपा. योगीराज शास्त्री; महानुभाव परिषद प्रकाशन, औरंगाबाद; पृ. ६६; किंमत १ रुपया.
* ' **अस्मितादर्श** ' दिवाळी अंक ७९, संपा. प्रा. गंगाधर पानतावणे, औरंगाबाद; पृ. १८०; किंमत ८ रुपये

अनुक्रमणिका

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.